رسالہ جامعہ



مرزا غالب کی آخری تصویر

جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ادبی و علمی ترجمان

رسالہ

جامعہ

خصوصی شمارہ

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

جلد نمبر ۹۵

شمارہ نمبر ۱، ۲، ۳

جنوری، فروری، مارچ ۱۹۹۸ء

اس شمارے کی قیمت :

(اندرون ملک) ۵۰ روپے

(غیر ممالک سے) ۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۸۰ روپے

〃 (غیر ممالک سے) ۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت (اندرون ملک) ۹۰۰ روپے

〃 (غیر ممالک سے) ۱۸۰ امریکی ڈالر

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

غالب: گنجینۂ معنی کا طلسم



کلاں محل آگرہ
جائے ولادت مرزا غالب

ترتیب

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

اداریہ

غالب کی تعبیر و تفہیم کا سلسلہ باضابطہ طور پر یادگارِ غالب (اشاعت ۱۸۹۷ء) سے شروع ہوا تھا۔ یہ سلسلہ پچھلے سو برس سے جاری ہے۔ غالب کا بہت بڑا امتیاز یہ ہے کہ اُن کا شعر جتنی بار پڑھا جائے، معنی کی اتنی ہی گرہیں کھلتی جاتی ہیں۔ اُن کا ہر تجربہ، تعبیر و تفہیم کی ہر کوشش کے ساتھ، ایک نئی سطح پر اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے۔ اُردو کے کسی شاعر کی نہ تو اتنی شرحیں لکھی گئیں، نہ کسی کے بارے میں اس معیار کا تحقیقی کام سامنے آیا۔ جیسے جیسے وقت گزرتا جاتا ہے غالب سے ہماری دلچسپی بھی بڑھتی جاتی ہے۔ غالب فہمی کے امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے۔ چنانچہ اُن کے بارے میں آئے دن نئی کتابیں بھی شائع ہوتی رہتی ہیں۔

معروف گجراتی ادیب اوما شنکر جوشی نے ایک موقعے پر کہا تھا کہ تلسی داس کے بعد اور ٹیگور سے پہلے، ہندوستان کی کسی زبان میں غالب کی جیسی قد و قامت کا کوئی ادیب پیدا نہیں ہوا۔ غالب کی حیثیت کسی بھی زمانی، مکانی، تہذیبی، فکری اور نظریاتی حد بندی کو قبول نہیں کرتی۔ انھیں ہم اپنے آخری بڑے کلاسیکی شاعر اور پہلے جدید شاعر کے طور پر بھی دیکھتے ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ غالب کی کلاسیکیت اور ان کی تجدّد پسندی ہماری روایت کے بلند ترین درجات اور ہماری فکر کے جدید ترین میلانات سے یکساں مطابقت رکھتی ہے۔

رسالہ جامعہ کا یہ شمارہ بھی گنجینۂ معنی کے اسی طلسم کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے اس میں بیشتر مضامین نئے ہیں۔ پروفیسر مجیب کی تحریر، غالب کے زمانے اور کلام کے بارے میں، اور ڈاکٹر

آفتاب احمد کا خطبہ "میر، غالب اور اقبال" ہمارے لیے آج بھی بصیرتوں کا بہت سامان رکھتا ہے۔ مجیب صاحب نے غالب فہمی کا ایک نیا معیار قائم کیا تھا ڈاکٹر آفتاب احمد ہمارے زمانے کے سب سے بڑے غالب شناس ہیں۔ ان میں اوّل الذکر تحریر پُرانی ہونے کے باوجود آج بھی ہمارے شعور پر دستک دیتی ہے۔ ڈاکٹر آفتاب احمد کا خطبہ اس شمارے کی وساطت سے ہندوستان میں پہلی بار سامنے آرہا ہے۔

ہمیں امید ہے کہ غالب کو نئے سرے سے سمجھنے سمجھانے کی حالیہ سرگرمیوں کے پیش نظر ہماری اس ادنیٰ کوشش کو بھی شائقین غالب میں قبولیت نصیب ہوگی۔ اس شمارے کی ترتیب اور تیاری میں ہمیں اپنے ادبی معاون ڈاکٹر تجمّل حسین خاں اور رفقائے کار جناب نذیر حسن زبیری اور جناب اشہد عالم سے جو مدد ملی اس کا اعتراف ضروری ہے۔

شمیم حنفی

غالب کا زمانہ اور اُردو کلام

محمد مجیب

مرزا اسد اللہ خاں غالب ۲۷ر دسمبر ۱۷۹۷ء کو پیدا ہوئے۔

ستمبر ۱۷۹۶ء میں ایک فرانسیسی 'پرّوں' جو اپنی قسمت آزمانے ہندوستان آیا تھا دولت راؤ سندھیا کی "شاہی فوج" کا سپہ سالار بنا دیا گیا۔ اس حیثیت سے وہ ہندوستان کا گورنر بھی تھا۔ اس نے دہلی کا محاصرہ کرکے اسے فتح کر لیا' اور اپنے ایک کمانڈر لے مارشاں کو شہر کا گورنر اور شاہ عالم کا محافظ مقرر کیا۔ اس کے بعد اس نے آگرے پر قبضہ کیا۔ اب شمالی ہندوستان میں اس کے مقابلے کا کوئی نہیں تھا' اور اس کی حکومت ایک علاقے پر تھی جس کی سالانہ مال گزاری دس لاکھ پاؤنڈ سے زیادہ تھی۔ وہ علی گڑھ کے قریب ایک محل میں شاہانہ شان و شوکت سے رہتا تھا۔ یہیں سے وہ راجاؤں اور نوابوں کے نام احکامات جاری کرتا اور بغیر مداخلت کے چمبل سے ستلج تک اپنا حکم چلاتا تھا۔

۱۵ر ستمبر ۱۸۰۳ء کو جنرل لیک' سندھیا کے ایک اور سردار بورگی ئیں کو شکست دے کر فاتحانہ انداز سے دہلی میں داخل ہوا۔ بورگی ئیں کا کچھ عرصے تک شہر پر قبضہ رہ چکا تھا اور اس نے اسے انگریزوں کے لیے خالی کرنے سے پہلے بہت اہتمام سے لوٹا تھا۔ جنرل لیک شہنشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا' اسے بڑے بڑے خطاب دیے گئے اور شاہ عالم اور اس کے جانشین ایسٹ انڈیا کمپنی کے وظیفہ خوار ہو گئے۔

اٹھارہویں صدی کا دوسرا حصہ وہ زمانہ تھا جب یورپ سے سپاہی اور تاجر ہندوستان میں

اپنی قسمت آزمانے آئے اور انھوں نے خوب ہنگامے کیے۔ اس کے مقابلے میں وسط ایشیا سے موقع اور معاش کی تلاش میں آنے والوں کی تعداد کم تھی، مگر تھوڑے بہت آتے ہی رہے۔ انھیں میں سے ایک مرزا توقان بیگ، محمد شاہی دور کے آخر میں سمرقند سے آئے اور لاہور میں معین الملک کے یہاں ملازم ہوئے۔ ان کے بارے میں ہمیں بہت کم معلوم ہے۔ ان کے دو لڑکے تھے، مرزا غالب کے والد عبداللہ بیگ اور نصراللہ بیگ۔ عبداللہ بیگ کو سپہ گری کے پیشے میں کوئی خاص کامیابی نہیں ہوئی۔ پہلے وہ آصف الدولہ کی فوج میں ملازم ہوئے، پھر حیدر آباد میں اور پھر الور کے راجہ بختاور سنگھ کے یہاں۔ بیشتر وقت انھوں نے "خانہ داماد" کی حیثیت سے گزارا۔ ۱۸۰۲ء میں وہ ایک لڑائی میں کام آئے، جب غالب کی عمر پانچ سال کی تھی۔ ان کے سب سے قریبی عزیز لوہارو کے نواب بھی ترکستان سے آئے ہوئے خاندان کے تھے اور ان کے جد اعلیٰ مرزا توقان بیگ بھی اسی زمانے میں ہندوستان آئے تھے۔

ایسے حالات، جب کہ نظامِ زندگی کے قائم رہنے کا اعتبار نہ ہو اور نراج اور تشدّد کا دور دورہ ہو، جب معلوم ہوتا ہو کہ سب کچھ چند جاں بازوں کے ہاتھ میں ہے، سماج پر اپنا اثر ڈالتے ہیں اور مستقل مایوسی کی فضا پیدا کر دیتے ہیں۔ ویسے بھی حساس طبیعتیں خوشی سے زیادہ درد اور غم کی طرف مائل رہتی ہیں۔ غالب کی زندگی کا پس منظر مغل سلطنت کا زوال، دیہاتی سرداروں کا ابھرنا اور اقتدار حاصل کرنے کے لیے ان کے مسلسل مقابلے ہیں، مگر انھیں کچھ خاص اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ ہندوستان میں سیاسی زندگی کا دائرہ وسیع نہیں تھا، نمک حلالی کی قدر کی جاتی تھی لیکن سیاسی وفاداری کو عام طور پر ایک اخلاقی اصول نہیں مانا جاتا تھا۔ رعایا کے خیرخواہ حاکم امن و اطمینان قائم رکھنے کی اپنے بس بھر کوشش کرتے تھے، مگر دیہاتی آبادی میں ایسے عناصر تھے جو موقع پاتے ہی رہزنی شروع کر دیتے۔ ہم اگر اندازہ کرنا چاہیں کہ شمالی ہندوستان کی مشترک شہری تہذیب اور اس ادب پر جو اس تہذیب کا ترجمان تھا کیا کیا اثرات پڑے تو ہم دیکھیں گے کہ اس کی تشکیل میں برطانوی تسلّط سے پہلے کی بدنظمی سے زیادہ دخل ان عادتوں اور ان تصوّرات کو تھا جو صدیوں سے اس تہذیب کو ایک خاص شکل دے رہے تھے۔ اس مشترک شہری تہذیب کو شہری ہونے اور شہری رہنے کی ضد تھی۔ اس کے نزدیک شہر کی وہی حیثیت تھی جو صحرا میں نخلستان

ہی، شہر کی فصیل گویا تہذیب کو اُس بربریت سے بچاتی تھی جو اسے چاروں طرف سے گھیرے ہوئے تھی۔ زندگی صرف شہر میں ممکن تھی، اور جتنا بڑا شہر اتنی ہی مکمل زندگی۔ یہ ہو سکتا تھا کہ عشق اور دیوانگی میں کوئی شہر سے باہر نکل جائے، قدرت سے قریب ہونے کے شوق میں شاید ہی کوئی ایسا کرتا اس لیے کہ یہ مانی ہوئی بات تھی کہ قدرت کی تکمیل شہر میں ہوتی ہے اور شہر کے باہر قدرت کی کوئی جانی پہچانی شکل نظر نہیں آتی۔ شہر میں باغ ہو سکتے تھے اور پھولوں کے ہجوم، سرو کی قطاروں کے درمیان خرامِ ناز کے لیے روشیں، پتیوں اور پنکھڑیوں پر موتیوں کی سی شبنم کی بوندیں، یہاں بادِ صبا چل سکتی تھی، بلبلیں گلابوں کو اپنے نغمے سُنا سکتی تھیں، قفس کے گرفتار آزادی سے لطف اُٹھاتے ہوئے پرندوں پر رشک کر سکتے تھے، آشیانوں پر بجلیاں گر سکتی تھیں۔ بے شک شاعر کا تصوّر تشبیہوں اور استعاروں کی تلاش میں شہر سے باہر جانے پر مجبور تھا، جن کی مثال قافلے اور کارواں اور منزلیں، طوفانوں سے دلیرانہ مقابلے، دشت، صحرا، سمندر اور ساحل تھے۔ لیکن استعاروں کی افراط بھی شہر ہی کے اندر تھی، مے خانہ، ساقی، شراب، زاہد، واعظ، کوچۂ یار، دربان، دیوار، سہارا لے کر بیٹھنے یا سر پھوڑنے کے لیے، وہ بام جس پر معشوق اتفاق سے یا جلوہ گری کے ارادے سے نمودار ہو سکتا تھا، وہ بازار جہاں عاشق رسوائی کی تلاش میں جا سکتا تھا یا جہاں دار پر چڑھنے کے منظر اسے دکھا سکتے تھے کہ معشوق کی سنگ دلی اسے کہاں تک پہنچا سکتی ہے۔ شہروں ہی میں محفلیں ہو سکتی تھیں جن کو شمعیں روشن کرتیں اور جہاں پروانے شعلے پر فدا ہوتے، جہاں عاشق اور معشوق کی ملاقات ہوتی۔ ہم شاعروں پر اس کا الزام نہیں رکھ سکتے کہ انھوں نے شہر کو یہ اہمیت دے دی، شہر اور دیہات کی بے گانگی صدیوں سے چلی آرہی تھی، یہ گویا ہندوستان کے دو متضاد حصّے تھے۔

ملک کی تقسیم اسی ایک نہج پر نہیں تھی۔ بادشاہ، اُمرا، سپہ سالار اقتدار کی کش مکش میں مبتلا تھے، ایک جوئے کے کھیل میں جہاں ہر ایک ہمّت، موقع اور اپنی مصلحت کے لحاظ سے بازی لگاتا، باقی آبادی کو بس اپنی سلامتی کی فکر تھی، ضمیر اور اخلاقی اصول بحث میں نہیں آتے تھے، بازی ہارنا اور جیتنا قسمت کی بات تھی۔ عام مفاد کا کوئی تصوّر تھا بھی تو وہ ذاتی اغراض کی گنجلک میں کھو جاتا اور اگر کوئی عام مفاد کو محسوس کرتا اور اسے بیان کرنا چاہتا تو اسے دینی اور فقہی اصطلاحوں کا سہارا لینا پڑتا، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ ایک مذہبی بحث کھڑی ہو جاتی۔ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ

کی تصانیف میں جہاں کہیں سیاسی مسائل موضوع بحث ہیں وہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نیک نیت انسان جس کی خواہش یہ تھی کہ حکومت کی بنیاد عدل پر ہو صرف اپنے غم اور غصے کا اظہار کر سکتا تھا' کوئی واضح اور مدلّل بات کہنا ممکن ہی نہیں تھا۔ شاعر کو اختیار تھا کہ اہل دولت و ثروت کی شان میں قصیدے لکھے یا توکّل پر درویشوں کی سی زندگی گزارے۔ کسی مُربّی پر بھروسہ کرنے سے اعلیٰ معیار کی شاعری کرنے میں رکاوٹ نہیں پیدا ہوتی تھی' مُربّی کا احسان ماننا ایک رسمی بات تھی' عشق اور وفاداری کا مستحق صرف معشوق تھا' اور شاعر اپنی تعریف بھی جس انداز سے چاہتا کر سکتا تھا' اگر وہ کسی حد تک بھی نام پیدا کرتا تو اس کا شمار منتخب لوگوں میں ہوتا تھا اور اس کی دنیا منتخب لوگوں کی دنیا ہوتی تھی۔

ایک اور تقسیم 'آزاد' یعنی شریف مردوں عورتوں کی تھی۔ عام طور پر لوگوں کو اندیشہ تھا کہ دیکھنے سے گفتگو اور گفتگو سے بدن چھونے تک بات پہنچتی ہے اور بدن چھونے کا نتیجہ یہ ہو سکتا تھا کہ دونوں فریق بے قابو ہو جائیں۔ اس اندیشے نے ایک رسم بن کر آزاد نامحرم مردوں عورتوں کو سختی کے ساتھ ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔ اسی وجہ سے آزاد عورتوں کے بارے میں لکھنا انھیں زبان اور ادب کی آنکھوں سے دیکھنے کے برابر اور اس لیے نامناسب قرار دیا گیا۔ عشق سے مراد مرد عورت کی وہ محبت نہیں تھی جس کا مقصد رفیقِ حیات بننا ہو اور اس بنا پر شاعر یہ ظاہر نہیں کر سکتا تھا کہ اس کا معشوق مرد ہے یا عورت۔ معشوق کے چہرے اور کمر کا ذکر کیا جا سکتا تھا' اس کے علاوہ اس کے جسم کے بارے میں کچھ کہنا بیہودگی میں شمار ہوتا تھا' اگرچہ ایسے دور بھی گزرے ہیں جب بیان میں عریانی وضع کے خلاف نہیں سمجھی جاتی تھی لیکن قاعدے کی پابندی کا مطلب یہ نہیں تھا کہ عورت کے وجود ہی کو نظر انداز کیا گیا۔ ان مثالوں کو چھوڑ کر جہاں ایرانی روایت کی پیروی میں معشوق کو امرد مانا گیا ہے' یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اردو کے شاعر کا "معشوق" عورت ہے۔ البتہ اس بات کا پتہ اس کے طور طریق' ناز و انداز سے چلتا ہے' جسمانی تفصیلات سے نہیں اور پس منظر گھر نہیں ہے بلکہ طوائف کی بزم۔

مرقعِ دہلی سے' جو ۱۷۲۹ء کی تصنیف ہے' معلوم ہوتا ہے کہ طوائفیں کس درجہ شہر کی تہذیبی اور سماجی زندگی پر حاوی تھیں۔ لکھنؤ اور دوسرے بڑے شہروں کی حالت وہی ہوگی جو کہ دہلی

کی۔ شاہ اسمٰعیل شہید کے بارے میں ایک قصہ ہے کہ انھوں نے بہت سی عورتوں کی ٹولیوں کو، جو بہت آراستہ پیراستہ تھیں راستے پر سے گزرتے دیکھا۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ طوائفیں ہیں اور کسی ممتاز طوائف کے یہاں کسی تقریب میں شرکت کے لیے جا رہی ہیں۔ شاہ صاحب نے انھیں راہ راست پر چلنے کی ترغیب دلانے کے لیے اسے ایک بہت اچھا موقع سمجھا اور فقیر کا بھیس بنا کر اس مکان کے اندر پہنچ گئے جہاں طوائفیں جمع ہو رہی تھیں۔ ان کی شخصیت میں بڑا وقار تھا اور اگرچہ انھیں اصلاح کا کام شروع کیے زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا صاحب خانہ نے انھیں فوراً پہچان لیا۔ اس سوال کے جواب میں کہ وہ کیسے تشریف لائے ہیں شاہ صاحب نے قرآن کی ایک آیت پڑھی۔ اور ایک وعظ کہا جس کو سن کر طوائفیں آبدیدہ ہوگئیں۔ ندامت کے آنسو بہانا طوائفوں کی تہذیب میں شامل تھا، اگرچہ نجات کی خاطر پیشہ ترک کر دینا قابل تعریف مگر خلاف معمول سمجھا جاتا۔ طوائفیں اپنے خاص قاعدوں اور رسموں کے مطابق زندگی بسر کرتی تھیں اور اگر ایک طرف ان کا پیشہ بہت گرا ہوا مانا جاتا تھا تو دوسری طرف بعض اعتبار سے اس نقصان کی کچھ تلافی بھی ہو جاتی تھی۔

وہ بزم جس کا اردو شاعری میں اتنا ذکر آتا ہے دوستوں کی محفل نہیں ہوتی تھی۔ لوگ کسی میزبان کی دعوت پر جمع نہیں ہوتے تھے، نہ تہذیبی مشاغل کے لیے عام اجتماع ہوتا تھا۔ ایسی محفلوں میں معشوق اور رقیب اور غیر کا کیا کام ہوتا، مگر طوائف کی بزم میں یہ سب ممکن تھا۔ غالب نے یہ شعر کہے تو ایسی ہی بزم ان کی نظر میں ہوگی:

میں نے کہا کہ بزمِ ناز چاہیے غیر سے تہی
سن کے ستم ظریف نے مجھ کو اٹھا دیا کہ یوں

ہاں وہ نہیں خدا پرست جاؤ وہ بے وفا سہی
جس کو ہو دین و دل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں

ہم جتنا ان صورتوں پر غور کریں جن میں کہ معشوق ایک عورت ہے اور دیکھیں کہ وہ عاشق کے ساتھ کیا برتاؤ کرتی ہے اتنا ہی واضح ہو جاتا ہے کہ اس شاعرانہ استعارے سے مراد کیا ہے اور اتنا صاف بزم کا نقشہ ہو جاتا ہے۔ اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ تمام شاعر جو معشوق کی

بزم کا ذکر کرتے ہیں طوائفوں کی بزم میں شریک ہوتے تھے، جیسے شراب اور مے خانے کا ذکر کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ شراب کی دوکان پر بیٹھ کر ٹھرّہ چڑھاتے تھے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ شہر میں لونڈیوں اور خادماؤں اور مزدور پیشہ عورتوں کے علاوہ صرف طوائفیں بے نقاب نظر آتی تھیں 'ناز و ادا دکھانے' تلخ اور شیریں گفتگو کرنے، لطف و ستم سے پیش آنے کا موقع انھیں کو تھا۔ انھیں ناچ اور گانے کے علاوہ گفتگو کا فن سکھایا جاتا تھا اور طوائفوں کی بزم ہی ایک ایسی جگہ تھی جہاں مرد بے تکلفی اور آزادی کے ساتھ رنگین گفتگو، فقرے بازی اور حاضر جوابی میں اپنا کمال دکھا سکتے تھے۔ بڑی خاندانی تقریبوں میں طوائفوں کا ناچ گانا کرانا خوش حال گھرانوں کا دستور تھا اور جو لوگ 'بزم' میں شرکت کرنا پسند نہ کرتے وہ ایسے موقعوں پر گفتگو کے فن میں اپنا ہنر دکھا سکتے تھے۔ شریفوں اور طوائفوں کے یکجا ہونے کے موقع عرس بھی فراہم کرتے تھے، جن میں سے اکثر میں طوائفوں کو شریک ہونے کی اجازت تھی۔ اب ہم خود ہی سوچ سکتے ہیں کہ معشوق کی تصویریں کس بنیادی عکس کو سامنے رکھ کر بنائی گئی ہوں گی اور ایسی عورت کون ہو سکتی تھی جس کا کوئی خاندان نہ ہو، جس کے تعلقات اور ذمّے داریاں نہ ہوں اور جو اسی وجہ سے ایک وجودِ محض، ایک خالص جمالیاتی تصوّر میں تبدیل کی جا سکے۔

انیسویں صدی کے نصف آخر کی ذہنی کیفیت اور اصلاح کی مخلصانہ کوششوں نے اس حقیقت پر پردہ ڈال دیا ہے۔ دوسری طرف پارسا مزاج اور حیا زدہ لوگ اس پر مصر رہے ہیں کہ مے خانے اور شراب کی طرح معشوق بھی ایک علامت، ایک استعارہ ہے، جسے مجازی کثافتوں سے کوئی نسبت نہیں۔ انھیں اپنی ضد پوری کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی، اس لیے کہ صوفیانہ شاعری کی روایات نے تمام کیفیتوں کو، اور خاص طور سے عاشق و معشوق کے رشتے کو ایک روحانی حقیقت کا عکس مانا ہے۔ لیکن اس وجہ سے ہمارے زمانے کے نقاد کیوں سماجی حالات کو نظر انداز کریں اور کیوں شاعر کو اس الزام سے نہ بچائیں کہ اس کا معشوق بالکل فرضی، اس کا عشق محض دھوکا اور احساسات خالص تصنّع ہیں۔

اب کچھ اور سماجی حالات کو دیکھیے جن کا ادب پر عکس پڑا۔ شہروں میں شریفوں کے لیے پیدل چلنا دستور نہ تھا، کسی قسم کی سواری پر آنا جانا لازمی تھا۔ گھوڑے گاڑی کا رواج انگریزوں کی وجہ سے ہوا، گھوڑے کی سواری لمبے سفر پر کی جاتی، شہر کے اندر اس کا رواج نہ تھا۔ عام سواری کسی قسم

کی پابندی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ کوئی حیثیت والا آدمی اکیلا ٹہل نہیں سکتا تھا، راستے میں کھڑے ہو کر لوگوں کو اپنے کام سے آتے جاتے نہیں دیکھ سکتا تھا، صحت کی خاطر بھی پیدل سیر نہیں کر سکتا تھا، عوام میں گھل مل نہیں سکتا تھا۔ عوام میں گھلنے ملنے کا اور کوئی امکان نہیں تھا۔ شرعی قانون کے مطابق سب انسان برابر تھے اور اس قانون کو ماننے سے کسی نے انکار نہیں کیا۔ لیکن قانون نے اس کا حکم نہیں دیا تھا کہ لوگ اعلیٰ اور ادنیٰ، امیر اور غریب کے فرق کو نظر انداز کر کے سب سے برابر کی حیثیت والوں کی طرح ملیں اور ان قاعدوں پر جن کی وجہ سے مختلف طبقے الگ الگ رہتے تھے سختی سے عمل کیا جاتا تھا۔ ممکن ہے یہ ذاتوں کی تقسیم کا اثر ہو، کیوں کہ ہندوستانی مسلمانوں کے طور طریق میں بعض باتیں ہیں جو اسلامی ملکوں میں نہیں ملتی ہیں۔ بہرحال سماجی تقسیم کے ان قاعدوں کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی وجہ سے شاعر عوام سے الگ اور شاعری عوام کے جذبات سے دور رہی۔ صرف نظیر اکبرآبادی نے شاعری کو اس قرنطینہ سے نکالا، اور ان کے کلام کا حُسن اور اس کی رنگینی اس کی شہادت دیتی ہے کہ اُردو شاعری نے سماجی پابندیوں کا لحاظ کر کے اپنے آپ کو بہت سی وارداتِ قلبی سے محروم رکھا۔ لیکن نظیر اکبرآبادی کے طریقے کو شاعروں اور نقادوں نے پسند نہیں کیا، اور ان کے ہمعصر لوگوں پر ان کے کلام کا اثر نہیں ہوا۔ اس طرح شاعر کے احساسات کا تعلق اس کی ذات سے ہی رہا، اس کی کیفیتیں سماج کی خوشی اور رنج سے الگ اور مختلف رہیں۔

سفر کا رواج بھی انسانوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے کا ذریعہ ہے، لیکن یہ بھی سماج میں ربط پیدا نہ کر سکا۔ سفر کرنا مشکل تھا، لوگ شہر سے باہر نکلنے سے گھبراتے تھے۔ غالب کا ایک فارسی کا شعر ہے:

اگر بدل نہ خلد ہرچہ در نظر گذرد
خوشا روانیِ عمرے کہ در سفر گذرد

لیکن دراصل وہ سفر کی زحمتوں سے بچنا چاہتے تھے۔ کلکتہ جاتے ہوئے انھیں جو لطف آیا وہ ملاقاتوں اور صحبتوں کا لطف تھا، یا پھر نئے شہر دیکھنے کا۔ بنارس اور کلکتہ دونوں کی انھوں نے فارسی کی مثنویوں میں بہت تعریف کی ہے۔

قانون اور رسم و رواج دونوں ہر فرد کو سماج اور اس خاص جماعت کا جس کا وہ رُکن ہوتا

ماتحت اور پابند رکھتے تھے۔ شاید اسی سے رہائی حاصل کرنے کے لیے حساس افراد دل و دماغ کی تنہائی میں اپنی زندگی الگ بناتے تھے۔ اس کے علاوہ اس دور میں الگ الگ ذہنی خانوں میں بند ہوکر سوچنے اور عمل کرنے کی ایک عجیب وغریب کیفیت تھی۔ شاعر کو ان سیاسی تبدیلیوں سے جن کا شروع میں ذکر کیا گیا اس قدر کم واسطہ تھا کہ گویا شاعری اور سیاسی زندگی میں کوئی لازمی اور قدرتی تعلق نہیں۔ غالب نے اپنی ایک فارسی کی مثنوی میں وجودیوں اور شہودیوں کے اختلافات کا ذکر کیا ہے، مگر اس کے باوجود یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ اس دور کی اصلاحی تحریکوں کا، جن کی رہنمائی سید احمد شہیدؒ اور شاہ اسمٰعیل جیسے بزرگ کر رہے تھے شاعری پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا۔ غالب نے جہاں کہیں زاہد اور واعظ کا ذکر کیا ہے اس سے مراد روایتی زاہد اور واعظ ہیں، ان کے اپنے زمانے کے لوگ نہیں ہیں۔ خود غزل کا طرز خانوں میں بند ہوکر سوچنے کی ایک نمایاں مثال ہے کہ غزل کے ہر شعر کا الگ موضوع ہوتا ہے اور اس کا پچھلے اور بعد کے شعروں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ بے شک غزلوں میں بھی کبھی کبھی خیال کا تسلسل ملتا ہے اور قطعہ بند کی بھی ممانعت نہیں تھی، لیکن مناسب یہ تھا کہ ہر شعر کا مضمون الگ الگ ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ غالب کے دور میں شاعر کے سیاست، سماج اور مذہب کے معاملات سے الگ رہنے کا اصل سبب یہ تھا کہ زندگی کا مختلف خانوں میں تقسیم ہونا عام طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا شاعروں میں انفرادیت کو فروغ وحدت الوجود کے نظریے کی وجہ سے بھی ہوا۔ اس نظریے کے مطابق انسان اور اس کے خالق کے درمیان براہ راست تعلق ہو سکتا تھا، کسی وسیلے کی ضرورت نہیں تھی، اس طرح شاعر عقیدے اور عمل کے معاملات میں خود فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا تھا، اور سماج سے الگ ہوکر وہ اپنی انفرادیت کا جو تصور چاہتا قائم کر سکتا تھا، اپنی زندگی کا الگ نصب العین مقرر کر کے چاہتا تو کہہ سکتا تھا کہ عشق، عاشق اور معشوق کے سوا جو کچھ ہے ہیچ ہے۔

مرزا غالب نے لکھا ہے کہ انھیں شعر و شاعری کا شوق اسی زمانے سے ہوا جب سے کہ وہ "لہو و لعب" اور "فسق و فجور" میں پڑ گئے، گویا یہ شوق ان کی شخصیت کے فروغ کی علامتوں میں سے ایک علامت تھی۔ ان کے ابتدائی کلام کے نمونے ہمارے سامنے ہوتے اور انھیں وقت تصنیف کے اعتبار سے ترتیب دیا جا سکتا تو ہم اندازہ کر سکتے کہ ان کی جولانی انھیں کن سمتوں میں کتنی دور تک لے گئی،

اور انھیں اپنی خاص صلاحیتوں اور اصل ذوق کا احساس کس طرح ہوا۔ بڑے افسوس کی بات ہے کہ غالب نے اپنا سارا کلام، ردّی کو ردّی سمجھ کر بھی پڑا نہیں رہنے دیا، اور پہلے انتخاب میں جو کچھ انھوں نے شامل نہیں کیا وہ ہمیشہ کے لیے ضائع ہوگیا ہے۔ جو رہا سہا امکان غالب کی ادبی اور جمالیاتی نشو و نما کا پتہ لگانے کا تھا وہ غزلوں کو ردیف وار ترتیب دینے کے دستور نے نہ رکھا۔ اب کیا معلوم کہ یہ شعر پندرہ سولہ یا بیس بائیس کی عمر میں کہا گیا تھا:

عروجِ نا اُمیدی چشم زخم چرخ کیا جانے
بہارِ بے خزاں از آہ بے تاثیر ہے پیدا

اور جب کہا گیا تھا تو غالب آہِ بے تاثیر کی روحانی اور فلسفیانہ گہرائیوں سے واقف تھے یا محض الفاظ جوڑنے کی ایک ترکیب ان کی سمجھ میں آئی تھی۔

غالب کے اُردو کے پہلے اور دوسرے دور کے کلام میں بعض خصوصیتیں مشترک ہیں جن میں سب سے نمایاں یہ ہے کہ وہ چند خطوط کھینچ کر چھوڑ دیتے ہیں اور تصویر کو مکمل کرنا پڑھنے یا سننے والے پر چھوڑ دیتے ہیں۔ کبھی خطوط ایسے ہوتے ہیں جن سے ایک سے زیادہ تصویریں بن سکتی ہیں کبھی ایسے کہ جس طرح بھی جوڑیئے اور توڑیئے کوئی واضح تصویر بنتی ہی نہیں۔ دربار میں رسوخ پیدا ہونے کی وجہ سے غالب نے اپنی انفرادیت ترک نہیں کر دی، حُسن کی زلفوں میں عقل کے پیچ ڈالتے رہے لیکن سامعین کا لحاظ رکھنا بھی ضروری تھا، خاص طور پر بہادر شاہ کی بوڑھی رومانیت کا۔ یہی سامعین کا لحاظ ہے جس نے غالب کو محاورے برتنے اور عام مذاق کے مطابق شعر کہنے پر آمادہ کیا، اسی نے انھیں ہر دلعزیز بنا دیا۔ ان کے ابتدائی دور کے اعلیٰ کلام میں وہ شان ہے جو پہاڑ کی چوٹی کی چمکتی ہوئی برف میں ہوتی ہے، دوسرے دور میں یہ برف پگھلتی، چشمے بن کر نیچے بہتی ہے، صرف چوٹی نہیں بلکہ پورا پہاڑ سامنے آجاتا ہے، جنگل نظر آتے ہیں، ہوائیں چلتی ہیں، چشمے گیت گاتے ہوئے وادی میں اُترتے ہیں۔ مگر بلندی پھر بلندی ہے۔ آبشار اور سبزہ زار اس کے نیچے ہی ہوتے ہیں۔

یہ ایک قدرتی بات تھی کہ غالب پر دوسرے شاعروں کا اثر ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، دُنیا کے کسی شاعر نے کسی دوسرے شاعر کی عظمت کا اس طرح اعتراف نہیں کیا ہے جیسے کہ غالب نے بیدل کا:

جوشِ دل ہے مجھ سے حسنِ فطرت بیدل نہ پوچھ
قطرے سے مے خانۂ دریائے بے ساحل نہ پوچھ

بیدل کے طرز پر اُردو میں شعر کہنے کے ارادے نے غالب کو مشکل پسند بنادیا۔ کبھی اس مشکل پسندی کو خیال سے نسبت نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ ایک عورت کے جھک کر سلام کرنے کی تصویر ان الفاظ میں کھینچتے ہیں، گویا ایک خوبصورت موسل سے خطاطی کی مشق کر رہے ہیں :

سرو کارِ تواضع تا خمِ گیسو رسانیدن
بسانِ شانہ زینت ریز ہے دستِ سلام اس کا

اس شروع کے دور میں غالب کا کلام لوگوں کو حیرت میں ڈال دیتا ہوگا۔ شعر سُن کر لطف آنا چاہیے، اس کے بجائے ان کے علم اور عقل کا امتحان ہوتا تھا۔ لیکن غالب کے کلام کو نظر انداز کرنا بھی ممکن نہ تھا، اس کا مطلب تو یہ ہوتا کہ اپنی عاجزی کا اعتراف کیا جائے، کہا جائے کہ غالب کی زبان میں فارسی زیادہ ہے، اتنی فارسی ہم نہیں سمجھتے۔ غالب عام فہم نہیں ہیں، اور ہماری سمجھ بس اتنی ہے جتنی کہ عام طور پر لوگوں میں ہوتی ہے، غالب نکتہ شناسی کا مطالبہ کرتے ہیں، ہماری رسائی صرف ان احساسات تک ہے جو معمولی علم اور تجربہ پیدا کرتا ہے۔ ہم انھیں کیفیتوں کو جانتے ہیں جو سب کے دلوں پر گزرتی ہیں، غالب کی معنی آفرینی ہمیں معمہ آفرینی معلوم ہوتی ہے اور معمے حل کرنے کی ہم میں قابلیت نہیں۔ اس طرح لوگ سننے اور سمجھنے کی کوشش کرنے پر مجبور ہو جاتے ہوں گے۔ غالب نے فارسی اور اُردو کو ایک نئے ڈھنگ سے ملا کر اپنی الگ اور انوکھی زبان بنائی تھی جس میں ایجاز کی حیرت انگیز گنجائش تھی اور جو شعر کے میدان کو معنی آفرینی کے لیے وسیع سے وسیع تر کر دیتی تھی۔

یہ معنی آفرینی، یہ دل و دماغ میں نئی کیفیتیں، نئے ہنگامے پیدا کرنے والی طاقت کیا تھی؟ پہلے دَور کا شعر مثال کے طور پر لیجیے :

کلفت ربط این و آں غفلت مدعا سمجھ
شوق کرے جو سر گراں، محمل خواب پا سمجھ

کہا جاتا ہے کہ انسان کو دنیا اور عاقبت کے درمیان ربط اور ہم آہنگی پیدا کرنا اور قائم رکھنا چاہیے۔ لیکن غالب کے نزدیک اس کی کوشش کرنا انسانی زندگی کے مدعا اور مقصد سے غافل ہو جانے

کے برابر ہے۔ زندگی کا مدعا یہ ہے کہ انسان شوق کو رہنما بنائے، جوشِ عشق، حسن پرستی، تخیل کی جولانی کو اصل حیات سمجھے، اگر کبھی تھکن معلوم ہو تو یہ نہ خیال کرے کہ اس کا سبب مسلسل سرگردانی ہے کہ جو چلتا رہے اس کا پیر نہیں سوتا، البتہ جو چلتے چلتے رک جائے، بیٹھ جائے، اس کا پیر سو جائے گا، سرگرانی شوق کی وجہ سے نہیں، سستانے کے خیال سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ خیال دل سے نکل جائے تو سرگرانی نہ ہوا کرے گی۔

بعض لوگ کہیں گے کہ یہاں غالب نے دین کے ایک بنیادی اصول سے انکار کیا ہے، اخلاقی بے لگامی کی دعوت دی ہے، بعض مطالبہ کریں گے کہ شوق کی اور اس بے منزل سفر کی وضاحت کی جائے جو شوق کا نتیجہ ہوتا ہے، بعض اس شعر کو شعر نہ مانیں گے۔ تینوں قسم کے تاثرات کا سبب سمجھ میں آسکتا ہے۔ جو لوگ دین کو انسان سے اور انسان کو دین سے الگ کر کے منطق کا حق ادا کرنا چاہتے ہیں، جن لوگوں کا عقیدہ ہے کہ زندگی میں اخلاقی نظم اور ضبط ہونا چاہیے وہ بھول جاتے ہیں کہ یہ نظم اور ضبط مقصد نہیں ہے، ذریعہ ہے آگے کی منزلوں تک پہنچنے کا، جو لوگ تصورات کی وضاحت چاہتے ہیں انھیں تصورات سے زیادہ وضاحت سے مطلب ہوتا ہے۔ جن لوگوں کو اس شعر میں شعریت نظر نہیں آتی وہ شعر سے لطف اندوز ہونا چاہتے ہیں، اپنے جذبات کے لیے ایک محرک چاہتے ہیں، طبیعت کو ہلکا کرنا، غمِ روزگار کو غمِ عشق کے سہارے سے بھلانا چاہتے ہیں، انھوں نے زندگی کو جیسی کہ وہ ہے تسلیم کر لیا ہے، امکانات پر غور نہیں کرتے، آدمی جس حد تک انسان بن گیا ہے اسے کافی سمجھتے ہیں، اس کے آگے انھیں اور کچھ نظر نہیں آتا۔ غالب نے آزاد انسانیت کی تلاش میں کیا کچھ محسوس اور معلوم کیا یہ وہ ہمیں نہیں بتاتے، شاعر کا منصب رہنمائی کرنا نہیں ہے بلکہ عالمِ امکانات کی سیر کا ایسا شوق پیدا کرنا کہ آدمی خود بے چین ہو کر نکل کھڑا ہو۔

اسی ابتدائی دور کی ایک غزل ہے جس کے چار شعر کیفیتوں کا ایک سلسلہ پیش کرتے ہیں:

مژہ پہلوے چشم، اے جلوۂ ادراک باقی ہے
ہوا وہ شعلہ داغ اور شوخیِ خاشاک باقی ہے
گدازِ سعیِ بینش شستِ وشوے نقشِ خودکامی
سراپا شبنم آئینہ، یک نگاہِ پاک باقی ہے

چمن زارِ تمنا ہو گیا صرفِ خزاں لیکن
بہارِ نیم رنگ و آہِ حسرت ناک باقی ہے
نہ حیرت چشمِ ساقی کی، نہ صحبت دورِ ساغر کی
مری محفل میں غالب گردشِ افلاک باقی ہے[1]

بظاہر ان اشعار میں یاس و حرماں کی کیفیتیں بیان کی گئی ہیں۔ ایسا بیان اور شاعروں نے شاید زیادہ صاف اور سلجھی ہوئی زبان میں کیا ہوگا لیکن انھیں متفرق اشعار کے بجائے قطعہ بند سمجھیے تو ان میں ایک مکمل کیفیت کا نقشہ ملتا ہے۔ شاعر کو حُسن کامل کا دیدار نصیب ہوا ہے، بجلی سی گری ہے، آنکھیں اندھی ہوگئی ہیں، نظر جل گئی ہے، بس کچھ پلکیں سلگتی رہ گئی ہیں، اور جب شعلہ نہیں رہا تو ان خاشاک کا سلگتے رہنا محض شوخی ہے۔ مگر آنکھ دیکھنے کے لیے بنی تھی وہ اپنا منصب کیسے چھوڑ دے، وہ دیکھنے کی کوشش میں آنسو بہاتی رہتی ہے، اور آخر میں ڈھلتے ڈھلتے ایک نگاہ پیدا کرلیتی ہے جس میں شبنم کی سی چمک ہے۔ اسی بات کو دوسری طرح کہیے تو گویا چمن کی شادابی خزاں پر نثار ہوچکی ہے، اس کا نثار ہوجانا ضروری تھا کہ خزاں تو لازمی طور پر آتی ہی ہے، اور اب تمنا بھی کیا کرسکتی ہے سوا اس کے کہ ایک بہار پیدا کرے جس کے رنگ پھیکے ہوں گے، اور ویسے ہی بیدم جیسے حسرتناک آہیں۔ یا ایک اور مثال لیجیے تو کہا جا سکتا ہے کہ ساقی کو حیرت بھری نگاہوں سے دیکھنے اور ایسی صحبتوں میں بیٹھنے کا زمانہ گیا جہاں ساغر کا دور چلتا ہو۔ اب جو کچھ ہے آسمان کی گردش ہے، بے معنی، بے سود۔

غالب کو سمجھنے کے لیے اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ شاعری ان کے لیے اثباتِ خودی کا ذریعہ تھی اور ان کی خودی کا بھی ایک خاص رنگ تھا۔ ان کا دل اپنی جولاں گاہ کے لیے وہ وسعت، وہ شدت، نشاط کی وہ کیفیت چاہتا تھا جس کی مثال گردباد یعنی بگولہ ہے، ایسی ہی کیفیت سے ان

---

[1] میں نے ان اشعار کا انتخاب انگریزی میں ترجمہ کرنے کے لیے کیا تھا، اس وجہ سے کہ ان کی زبان میں کشش تھی، ان میں وہ "معنی" معلوم ہوتا تھا جو ترجمے کو کسی قدر آسان کر دیتا ہے اور امید تھی کہ یہ سمجھ میں بھی آجائیں گے۔ یہ امید میری اپنی کوشش سے نہیں بلکہ جناب روشن صدیقی صاحب کی رہنمائی سے پوری ہوئی۔ آخر میں معلوم ہوا کہ یہ اشعار ترجمے کے لیے نہایت موزوں ہیں۔

کی طبیعت کو عقدہ کشائی کی لذت نصیب ہو سکتی تھی ؛

ہیں گشتنہائے دل بزم نشاط گردبار
لذت عرض کشادِ عقدۂ مشکل نہ پوچھ

بے شک اثبات خودی کی یہی ایک صورت نہیں تھی لیکن غالب کے کلام میں اس کا عکس کسی نہ کسی اعتبار سے تقریباً تمام دوسری کیفیتوں میں نظر آتا ہے، خاص طور سے ان کی بے چینی، بیزاری، درد، مایوسی میں، جو انھیں خود وجود سے انکار پر آمادہ کرتی ہے، اس لیے کہ وجود کی پابندیاں انھیں انسانیت کے لیے قیدخانہ معلوم ہوتی ہیں۔ اسی انسانیت کے لیے جس کے سرائے میں وہ شور محشر بن گئے ہیں۔ کہتے ہیں۔

سراغ آوارۂ عرض دو عالم شور محشر ہوں
پر افشاں ہے غبار آں سوئے صحرائے عدم میرا

پھر اس خیال سے کہ شاید لوگ اس کو ایک بہت بڑا دعویٰ سمجھیں کہ ان کے لیے آگاہی کا مطلب ذہن کا سیدھی پٹریوں پر چلنا ہے، وہ اپنی بے کسی کا بھی اعتراف کر لیتے ہیں:

نہ ہو وحشت کش درس سرابِ سطرِ آگاہی
غبارِ راہ ہوں، بے مدعا ہے پیچ و خم میرا

مگر اس کا انھیں انتہائی غم بھی ہے :

ملی نہ وسعتِ جولان یک جنوں ہم کو
عدم کو لے گئے دل میں غبار صحرا کا

دشت، صحرا، برق، زنجیریں، زخم، سب علامتیں ہیں اس جنگ کی جو مادی حقیقت اور انسانیت کے درمیان مسلسل جاری رہتی ہے۔ جس میں انسانیت برابر شکست کھاتی مگر نئے عزم کے ساتھ پھر میدان میں آتی رہتی ہے۔ شاید یہ سب نہ ہوتا اگر آگہی نہ ہوتی، دل نہ ہوتا:

شکوہ و شکر کو ثمر، بیم و امید کا سمجھ
خانۂ آگہی خراب دل نہ سمجھ بلا سمجھ

سراپا جستم تا دل زدوست افسون آگاہی   نگہ حیرت سواد خواب نے عسر مترست

مصیبت میں آدمی خدا کی رحمت میں پناہ لیتا ہے۔ رحمت میں صرف پناہ نہیں ملتی، دل و دماغ کو کشادگی نصیب ہوتی ہے۔ غالب نے کبھی کبھی سیدھے سادے مسلمان کی طرح بات کہی ہے:

جان دی، دی ہوئی اُسی کی تھی
حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

یا وحدت الوجود کا فلسفہ بیان کیا ہے:

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

مقصود ما ز دیر و حرم جز حبیب نیست
ہر جا کنیم سجدہ بداں آستاں رسد

مگر یہ بڑھاپے کا زمانہ تھا۔ ابتدائی دور میں غالب کے لیے سیدھے سادے مسلمان کا عقیدہ "عجز تمنا" تھا، ایک بندگی جو انسان کے لیے راستہ نہیں بن سکتی تھی:

کس بات پہ مغرور ہے، اے عجز تمنا
سامان دُعا وحشت و تاثیر دعا ہیچ

خدا تک صحیح معنوں میں رسائی اسی کی ہو سکتی ہے جو اپنی انسانیت کو بے تکلف کر دے، شکایت کرے، گناہوں کا معترف ہو، بندگی میں دوستی کا لطف پیدا کرے، موقع ملے تو طنز سے بھی پرہیز نہ کرے۔ بندگی میں بے تکلفی کی مثالیں دیکھیے:

ہر رنگ میں جلا اسد فتنہ انتظار
پروانۂ تجلی شمع ظہور تھا

خور شبنم آشنا نہ ہوا ورنہ میں اسد
سر تا قدم گزارش ذوق سجود تھا

وسعتِ رحمتِ حق دیکھ کہ بخشا جائے
مجھ سا کافر کہ جو ممنونِ معاصی نہ ہوا

اسد سودائے سرسبزی سے ہے تسلیم رنگین تر
کہ کشتِ خشک اس کا ابرِ بے پروا خرام اس کا

اس انتخاب کے شروع میں ایک غزل ہے جس میں خدا اور بندۂ آزاد کا تعلق ایسے انداز میں پیش کیا گیا ہے جس کا جواب مجھے کسی اور زبان میں نہیں ملا ہے[1] مگر یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ غالب کا دل جذبۂ دینی کی کیفیتوں سے ناآشنا تھا۔ وہ یہ بھی کہہ سکتے تھے :

پئے نذرِ کرم تحفہ ہے شرم نارسائی کا
بہ خوں غلتیدۂ صد رنگ دعویٰ پارسائی کا

اے اسد بیجا ہے نازِ سجدۂ عرضِ نیاز
عالمِ تسلیم میں یہ دعوئ آرائی عبث

خبر نگہ کو نگہ چشم کو عدو جانے
وہ جلوہ کر کہ نہ میں جانوں اور نہ تو جانے

ناکامیِ نگاہ ہے برقِ نظارہ سوز
تو وہ نہیں کہ تجھ کو تماشا کرے کوئی

تا چند پست ہمتیِ طبعِ آرزو
یارب ملے بلندئ دستِ دعا مجھے

---

[1] گدائے طاقتِ تقریر ہے زباں تجھ سے ....

البتہ اسی جذبۂ دینی نے مذہبوں کی شکل اختیار کرکے انسانوں میں جو تفریق پیدا کی تھی اسے وہ حق بجانب ماننے پر تیار نہ تھے، اور زاہدوں کی صحبت انھیں کسی حال میں گوارا نہ تھی۔ ان کا فارسی کا ایک شعر ہے:

سخن کوتہ مرا ہم دل بہ تقویٰ مائل ست اما
ز ننگ زاہد افتادم بہ کافر ماجرائیہا

اپنی انسانیت بھی انھیں بہت عزیز تھی۔ غصّے میں وہ کہہ سکتے تھے:

خوئے آدم دارم، آدم زادہ ام
آشکارا دم ز عصیاں می زنم

لیکن انھیں چھیڑا نہ جاتا تو وہ انسان سے کہہ سکتے تھے کہ نغمہ اور نشہ اور ناز کا پرستار بن کر رہ۔ خلق کو پارسائی کرنے دے:

نغمہ ہے محوِ ساز رہ، نشہ ہے بے نیاز رہ
رندِ تمام ناز رہ، خلق کو پارسا سمجھ

یہی انسانیت ہے جو ان کو عشق کی طرف لے جاتی ہے کہ دنیا ایک وحشت کدہ ہے اور وہ روشنی سے محروم رہتی اگر انسان شعلۂ عشق کو اپنی زندگی کا ساز و سامان نہ بناتا:

ہم نے وحشت کدۂ بزمِ جہاں میں جوں شمع
شعلۂ عشق کو اپنا سر و ساماں سمجھا

عشق تمنا کی شکل اختیار کرتا ہے تو عالمِ امکاں انسان کے لیے تنگ ہو جاتا ہے:

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

حسرت بن جاتا ہے تو انجام کی پروا نہیں کرتا، اس کی خود رائی کی انتہا نہیں رہتی:

ہزار قافلۂ آرزو بیاباں مرگ
ہنوز محملِ حسرت بدوشِ خود رائی

یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ ایسا عشق صرف مجازی ہو سکتا ہے یا اس میں حقیقی عشق بن جانے کا بھی

مادّہ ہے۔ غالباً اس شعر کا کہ

میں دور گرد عرض رسوم نیاز ہوں
دشمن سمجھ ولے نگہ آشنا نہ مانگ

مطلب یہ تھا کہ میں رسوم نیاز ادا کرنے کے چکر میں پڑ گیا ہوں، اس سے زیادہ کی صلاحیت مجھ میں نہیں ہے، میں نگہ آشنا پیدا نہیں کرسکتا۔ اب تجھے اختیار ہے کہ مجھے دشمن سمجھ لے۔ غالب کو اپنی انسانیت کی وسعتیں ناپنے سے فرصت نہ تھی:

یک بار امتحانِ ہوس بھی ضرور ہے
اے جوشِ عشق بادۂ مرد آزما مجھے

شاعر کا مجازی عشق، چاہے وہ انسانیت کی وادی خیال میں مستانہ وار گھوم رہا ہو ایک مخاطب، ایک معشوق کے بغیر بے چین رہتا ہے:

تمثالِ جلوہ عرض کر اے حسن کب تلک
آئینۂ خیال کو دیکھا کرے کوئی

غالب کے دوسرے دور کے مجازی معشوق کی ہستی جانی پہچانی ہے، اس کے ایک طرف "غیر" یا "رقیب" دوسری طرف آئینہ ہے، اس کے دروازے پر دربان بیٹھا رہتا ہے، اسے خط لکھے جاتے ہیں، چاہے مطلب کچھ نہ ہو۔ اس کے ناز، انداز کے بہت سے خاکے مطبوعہ دیوان میں ملتے ہیں۔ یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ پہلے اور دوسرے دَور کے مجازی عشق اور معشوق میں کتنا اور کیسا فرق ہے۔ تغافل کی کیفیت پر پہلے دور کا ایک شعر ہے:

ہے کسوتِ عروجِ تغافل کمالِ حسن
چشمِ سیہ بمرگ نگہ سوگوار تر

دوسرے دور کا بہت معروف شعر ہے:

بہت دنوں میں تغافل نے تیرے پیدا کی
وہ اک نگہ جو بظاہر نگاہ سے کم ہے

یہاں ایک جگہ تخیل کی جوانی، دوسری جگہ اس کی پختگی بحر کے انتخاب اور الفاظ کے ترنم سے ظاہر ہو جاتی

ہے۔ پہلے دور کی اسی غزل کا ایک اور شعر ہے جو جوانی کے جوش کو اور زیادہ نمایاں کرتا ہے:

قاتل بعزمِ ناز و دل از زخم در گداز
شمشیر آب دار، نگہ آب دار تر

اور شاعر اپنے بارے میں کہتا بھی ہے:

سیماب بے قرار، اسد بے قرار تر

پہلے دَور کی ایک غزل ہے جس میں شاید بلا ارادہ ملاقات اور گفتگو کا ایک نقشہ پیش کر دیا گیا ہے۔ پہلے شاعر اپنے آپ سے کہتا ہے کہ آہ و فریاد سے کچھ حاصل نہ ہوگا:

اثر کمندیٔ فریاد نارسا معلوم
غبارِ نالہ کمیں گاہِ مدعا معلوم

پھر ملاقات ہوتی ہے، شاعر کہتا ہے کہ دراصل آپ کا حسن میرے عشق کی جلوہ ریزی ہے، جتنا میرے عشق کا حوصلہ، اتنا آپ کا حسن، آئینے کو نہ دیکھیے، اس میں کیا دھرا ہے۔ پھر ذرا اور شوخ ہو کر کہتا ہے کہ آپ کے ناز کا سارا جادو لباس کی تنگی میں ہے:

بقدرِ حوصلۂ عشق جلوہ ریزی ہے
وگرنہ خانۂ آئینہ کی فضا معلوم
بہار، در گرِدِ غنچہ شہر جولاں ہے
طلسمِ ناز بجز تنگیٔ قبا معلوم

پھر ایک قہر آلود نگاہ کے جواب میں کہتا ہے کہ:

تکلف آئینۂ دو جہاں مدارا ہے
سُراغ یک نگہ قہر آشنا معلوم

رخصت ہوتے ہوئے کہا جاتا ہے:

اسد فریفتۂ انتخاب طرزِ جفا
وگرنہ دلبریِ وعدۂ وفا معلوم

کلام کے آخری انتخاب میں غالب نے یہ شعر چھوڑ دیے، منجملہ ان کے یہ شعر بھی:

طلسمِ خاک کمیں گاہ یک جہاں سودا
بمرگ تکیۂ آسائشِ فنا معلوم

غالب کا ابتدائی کلام مشکل سمجھا جاتا ہے اور اس کے مشکل ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ ان ، رستے پر چلنا گوارا نہیں تھا جس پر سب چلتے تھے اور سب سے الگ بات کہنے کی کوشش میں وہ قش بنانے میں اُلجھ جاتے جن کو الفاظ کے قلم سے بنایا ہی نہیں جا سکتا۔ ابتدائی کلام کے اس ے میں جسے جناب عرشی صاحب نے اپنے ایڈیشن میں "گنجینۂ معنی" کا عنوان دیا ہے، بہت سے اشعار ، ہیں جو صرف مشکل ہیں اور معنی کے اعتبار سے قابلِ قدر نہیں ہیں لیکن اس میں ایسے مطالب ہیں جو شاید آسان، عام فہم زبان میں ادا ہی نہیں ہو سکتے تھے:

دودِ شمعِ کشتہ گل بزم سامانی عبث
یک شبہ آشفتہ نازِ سنبلستانی عبث
ہے ہوس محمل بدوشِ شوخیِ ساقی مست
نشۂ مے کے تصور میں نگہبانی عبث
جبکہ نقشِ مدعا ہووے نہ جز موجِ شراب
وادیِ حسرت میں پھر آشفتہ جولانی عبث

بزمِ مے نوشی تصور کیجیے۔ شاعر کا دل بجھا بجھا سا ہے، گویا ایک پھول تھا جس کے رنگ ع کی طرح سے روشن تھے، مایوسیوں اور غموں نے اس کے شعلے کو گل کر دیا ہے، اب شاعر کے دل میں جان نہیں کہ محفل میں جان ڈال سکے، پھر اس سے کیا فائدہ کہ وہ رات بھر کے لیے بکھرے ہوئے ں کے خیال میں دیوانہ ہو جائے۔ مگر بزم ہے، ساقی ہے، ساقی کی مست آنکھوں کی شوخی نے ر کی ہوس کو اپنے کندھوں پر سوار کر لیا ہے اور یہ خیال کر ساقی اور اس کی شوخی صرف نشے یک تصور ہے۔ ہوس اور شوخی کی نگرانی نہ کر سکے گا۔ لیکن نگرانی نہ کر سکا تو اس سے کیا حاصل ؟ جب مطلب کا پورا ہونا بھی ایک دھوکا ہے، سراب کی ایک موج، تو پھر حسرت کی وادی میں پھرنا بیکار ہے۔

اگر ہم یہ نہ سمجھیں کہ شاعری صرف خیال آرائی ہے، بلکہ غالب کی عادت اور اُس زمانے کے

حالات کو سامنے رکھیں تو معلوم ہوگا کہ یہ تینوں شعر حقیقی تاثرات پیش کرتے ہیں جنھیں بیان کرنے لیے بہت مناسب انداز اور استعارے استعمال کیے گئے ہیں۔ مثلاً جس کسی نے کھلتے ہوئے گلاب پھول دیکھے ہیں اور پھر انھیں مرجھاتے، ان کے شعلوں کو بجھتے اور ان کی انجمن کو بے رونق ہو ہوئے دیکھا ہے اسے "دودِ شمع کشتہ گل" ایک مشکل ترکیب نہیں بلکہ ایک بہت ہی لطیف تش معلوم ہوگی۔

غالب کا سب سے اعلیٰ شاعرانہ استعارہ، جو ان کے تخیل کی تخلیق اور ان کے کلام کا بھی ہے، انسان ہے اور وہ بیشتر اپنی انسانیت کی گوناگوں کیفیتوں میں محو نظر آتے ہیں۔ ان وہ مقام ہے جہاں سے ان کے تصورات اور ان کی آرزوؤں کے قافلے روانہ ہوتے ہیں، اور س بادیہ پیمائی اور "دریا کشی" کے بعد پھر اسی مقام پر واپس آجاتے ہیں۔ انسان باغ ہے اور پھو کا ہجوم ہے، دشت اور صحرا ہے، معشوق کے لیے تڑپتا ہوا عاشق ہے، وجود اور عدم کی با کا مہرہ ہے، آگہی کا شکار ہے، باغی ہے، تقدیر کی چکی میں پسا ہوا دانہ ہے، ایک تماشائی سے الگ کھڑا دنیا کے کاروبار کو دیکھتا ہے، کبھی اس پر طنز کرتا ہے کبھی چٹکیوں میں اُڑاتا ہے، ان گنہگاری کا ایک حسین مجسمہ ہے جو رحمت کے دل کو موہ لیتا ہے، ایک دیوانہ جو کسی وقت بھی برپا کرسکتا ہے۔ بے شک غالب نے انسان کو دریافت نہیں کیا، شاعر کا منصب ہوتا ہے کہ انسا نظر میں وہ قوت پیدا کرے جس سے وہ اپنے آپ کو اور اپنی دنیا کو ہر پہلو سے دیکھ سکے۔ غالب اس منصب کا حق ادا کیا۔ شوق کو جو انسانیت کا جوہر ہے، عالمِ وجود کی سیر کرنا سکھایا اور اسے تنب دلائی کہ مسکرا کر یا خفا ہو کر زندگی کی ایسی تمام شرطوں کو نامنظور کرے جن سے اس کی آزادی محدود ہو یا اس کے مرتبۂ انسانی میں کمی پیدا ہوتی ہو۔ ◆◆

میر، غالب اور اقبال

آفتاب احمد

ب صدر، معزز خواتین وحضرات!

انجمن ترقی اُردو کی طرف سے بابائے اُردو مولوی عبدالحق یادگاری لیکچر کی دعوت کے لیے کارپردازانِ انجمن کا تہ دل سے سپاس گزار ہوں۔ میں آپ خواتین وحضرات کا بھی ممنون ہوں جو ج شام میری معروضات سننے کی غرض سے یہاں جمع ہیں۔ مجھے اپنے موضوع سے ایک تعلقِ خاطر تو مگر اس پر کسی عالمانہ یا محققانہ عبور کا دعویٰ نہیں۔ لہٰذا مجھے معلوم نہیں کہ میں جو کچھ عرض کرنے ہا ہوں وہ آپ کی اور کارپردازانِ انجمن کی توقعات پر پورا اُترے گا یا نہیں۔ بہرحال میرے تو اس لیکچر کی دعوت اپنے نہایت عزیز دوست مرحوم نورالحسن جعفری کی یاد سے وابستہ ہے اور سے متعلق ان کی آخری خواہش کی حیثیت رکھتی ہے۔ گزشتہ سال جب وہ انجمن کے صدر تھے تو عوت مجھے ان کی طرف سے موصول ہوئی تھی مگر بعض مجبوریوں کی بنا پر لیکچر کے انعقاد کی کوئی حتمی یخ طے نہ پاسکی۔ وقت گزرتا گیا اور سال کے آخری مہینے کے شروع میں اسلام آباد میں اپنی ت سے ایک دن پہلے جب وہ میرے ہاں تشریف لائے تو انھوں نے اس تاریخ کو اس سال ملتوی کرنے کی بات بھی کی۔ جعفری صاحب زندگی میں میرے لیے نورالحسن بھائی تھے۔ ان کے میرے درمیان اخلاص ومحبت کا رشتہ ۱۹۵۰ء کی دہائی کے ابتدائی برسوں میں استوار ہوا تھا آخر تک قائم رہا۔ آج ان کے جانے کا غم ایک دفعہ پھر اس عنوان سے تازہ ہو گیا ہے کہ جب

میرے لیے ان سے کیے گئے وعدے کے ایفا کا وقت آیا اور اس تقریب کا اہتمام کیا گیا تو وہ دنیا میں موجود نہیں۔ آیئے ہم سب دُعا کریں کہ خدا ان کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے۔

یہاں یہ بھی عرض کرتا چلوں کہ جعفری صاحب نے اس لیکچر کے لیے میر و غالب کا موضوع کیا تھا۔ ممکن ہے اس کے انتخاب میں میرے ایک اور دوست اور ہم نام یعنی انجمن کے مو صدر جناب آفتاب احمد خاں کا دخل ہو۔ اس لیے کہ آفتاب صاحب گزشتہ کئی برس سے مجھ یہ کہتے چلے آئے ہیں کہ مجھے اس موضوع پر کچھ لکھنا چاہیے۔ میں نیک ارادوں کے باوجود اپنی سہل انگاری کی وجہ سے ایسا نہ کر سکا۔ آخر آج جب میں اس موضوع پر اظہارِ خیال کرنے کے لیے یہا حاضر ہوا ہوں تو اتفاق سے وہ صدرِ مجلس ہیں۔

جعفری صاحب نے جب اس لیکچر کے لیے میر و غالب کا موضوع تجویز کیا تو میں نے اقبا کے نام کے اضافے کی درخواست کی جسے انھوں نے قبول کر لیا لیکن اس سے قبل کہ میں اپنی درخواست کی توجیہہ پیش کروں میں اس ذاتِ گرامی کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ جن کے نام پر انجمن کی طرف سے لیکچروں کا یہ سلسلہ جاری کیا گیا ہے۔ مجھے ذاتی طور پر بابائے اُردو عبدالحق صاحب سے بہت سرسری نیاز حاصل تھا البتہ ان سے اپنے بعض بزرگوں کے حوالے ایک دور کی نسبت ضرور تھی۔ مولوی صاحب اور مولانا ظفر علی خاں کہ میرے والد کے ماموں بڑے بھائی تھے، علی گڑھ میں ہم جماعت رہے تھے اور ان کے درمیان گہری دوستی اور بے تک کے تعلقات تھے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک دفعہ جب ۱۹۵۰ء کی دہائی میں بابائے اُردو کو مولانا ظفر علی کے چھوٹے بھائی پروفیسر حمید احمد خاں نے کہ اس زمانے میں اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل کالج کی کسی تقریب میں مہمان خصوصی کی حیثیت سے شرکت کی دعوت دی۔ اس موقع پر مجھے مولا صاحب سے کسی قدر تفصیلی ملاقات کا شرف بھی حاصل ہوا

آج شام مولوی عبدالحق یادگاری لیکچر کے موضوع سے بھی میر تقی میر کی حد تک مولوی صا کو ایک خاص تعلق ہے۔ آپ کو یاد ہوگا کہ انھوں نے اُردو کے عام قارئین کو میر سے روشناس کرا کے لیے میر کے کلام کا انتخاب اور اس کے ساتھ ایک مبسوط مقدمہ بھی تحریر فرمایا تھا جس سے میں بھی استفادہ کیا ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ مولانا محمد حسین آزاد کی کتاب آبِ حیات میں میر

حالات پڑھنے اور کلام کا نمونہ دیکھنے کے بعد مولوی صاحب کے انتخاب میر اور مقدمے نے آج سے پچاس سال پہلے مجھے میر سے متعارف کرایا تھا۔

اب میں میر و غالب کے ساتھ اقبال کے نام کے اضافے کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں اس کی ایک ذاتی وجہ تو یہ تھی کہ اُردو شاعری سے ابتدائی روشناسی کے بعد یہی وہ تین عظیم شاعر ہیں جن کی صحبت میں میری شعوری عمر کا بیشتر حصہ گزرا ہے۔ میں ان کا مبتلا ہی نہیں قتیل بھی ہوں۔ حضر ہو یا سفر، دیس ہو یا پردیس مجھے اپنی زندگی کا کوئی ایسا وقت یاد نہیں جب میں نے ان تینوں شعرا کے اشعار سے اخذ نور و نغمہ نہ کیا ہو یا حیات و کائنات کے بارے میں ان کی بصیرتوں سے فیض نہ پایا ہو۔ ایک دوسری اور زیادہ معقول وجہ میر، غالب اور اقبال پر بہ یک وقت غور کرنے کی یہ تھی کہ میری دانست میں یہ تینوں عظیم شاعر برصغیر میں مسلمانوں کی تاریخ کی تین صدیوں کے منفرد اور اعلیٰ ترین ثقافتی نشان کی حیثیت رکھتے ہیں، یہ اپنی اپنی صدی کی پہچان بھی ہیں اور اس کی آواز بھی۔ مزید براں میں جس انداز سے ان کو دیکھنے اور ان پر گفتگو کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں اس کے مطابق تمام تر اختلافات کے باوجود ان میں ایک رشتۂ اشتراک بھی ہے اور وہ یہ کہ ان تینوں نے اپنے اپنے طور پر اس مرکزی روایت اور اس کی بدلتی ہوئی صورت کی ترجمانی کی ہے جس کی ابتدا آج سے سات سو سال پہلے ہوئی تھی۔ یہ روایت دراصل ثقافتی سطح پر برصغیر میں مسلمانوں کی سلطنت کے قیام کی داستان کا حصہ ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ مجھے یہاں سلطنت کی تاریخ کے بجائے اس ثقافتی روایت ہی سے سروکار رہے گا جس نے سلطنت کے سائے میں فروغ پایا۔ یہ موضوع اتنا وسیع ہے کہ تمام تر احتیاط کے باوجود مجھے اندیشہ ہے کہ جو کچھ میں آج شام آپ کی خدمت میں پیش کرنے والا ہوں کہیں اس کی طوالت بھی آپ پر گراں نہ گزرے، بہرحال میں امید رکھتا ہوں کہ آپ کی جو سمع خراشی میری نثر سے ہوگی اس کی تلافی میر و غالب اور اقبال کے موج کوثر و تسنیم میں دھلے ہوئے ان اشعار سے ہوتی رہے گی جو میں آپ کو اس دوران میں سناؤں گا۔

یہاں ایک اور امر کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے میں نے اپنے اس مطالعے کو میر، غالب اور اقبال کے اُردو کلام تک ہی محدود رکھا ہے۔ ان کے فارسی کلام سے رجوع نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ میرا مقصد ان تینوں شعرا کی تمام شاعری کا کوئی مجموعی جائزہ پیش کرنا نہیں تھا بلکہ محض ایک

خاص نقطۂ نظر سے اسی میں چند ایک رائج الوقت ذہنی تصورات کے اثر و نفوذ کو دکھانا تھا۔ اس کے ثبوت کے لیے ان شعرا کے اُردو اشعار میں بھی وافر مواد موجود ہے۔ اگر فارسی اشعار کو بھی شامل کرتا تو وہ غیر ضروری طوالت کا موجب ہوتا۔

میں نے ابھی تھوڑی دیر پہلے ان تینوں شاعروں کو اپنی اپنی صدی کی آواز کہا تھا۔ یہاں میں خصوصی طور پر آپ کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کا زمانہ اپنے اپنے انداز میں ان کی زبان سے بولا ہے۔ میر کا زمانہ یعنی اٹھارہویں صدی برصغیر میں طوائف الملوکی افراتفری اضطراب و کرب کا زمانہ تھا۔ خواجہ منظور حسین صاحب نے اپنی کتاب اُردو غزل کے روپ بہروپ میں میر کے بہت سے اشعار کا رشتہ اس زمانے کے جستہ جستہ تاریخی واقعات سے جوڑا ہے۔ اکثر حضرات کے لیے خواجہ صاحب کا یہ اندازِ استدلال قابلِ قبول نہیں، ذاتی طور پر مجھے اس سے تفصیلات میں اختلاف تو اختلاف ہو سکتا ہے مگر کوئی اصولی نہیں۔ بہرحال خواجہ صاحب کی اس کوشش کے بارے میں آپ جو رائے بھی رکھتے ہوں اس میں تو کوئی شک نہیں کہ منفرد واقعات نہ سہی عام حالات و کوائف اور مجموعی ملکی فضا کا عکس بہت حساس اور بامعنی تاثر کے ساتھ میر کے کلام میں صاف نظر آتا ہے ذرا یہ شعر سنیے:

جن بلاؤں کو میر سنتے تھے
ان کو اس روزگار میں دیکھا

حشر کو زیر و زبر ہوگا جہاں، سچ ہے، ولے
ہے قیامت شیخ جی، اس کارگہ کی برہمی

خوں ٹپکنے ہے پڑا نوک سے ہر اک کی ہنوز
کس ستم دیدہ کی مژگاں ہیں تہ خارِ چمن

اس قبیل کے اشعار میں سے ہم ایک شعر تو ایسا ہے کہ جس سے وابستہ ایک تاریخی واقعے سے انکار نہیں کیا جاسکتا:

شہاں کہ کحلِ جواہر تھی خاکِ پا جن کی
انہی کی آنکھوں میں پھرتی سلائیاں دیکھیں

میر کی شاعری اور اس کے اردگرد کے حالات وکوائف میں جو ربط وتعلق ہے اس کے بارے میں میر نے خود کہا ہے :

برہمی حال کی ہے ساری مرے دیواں میں
سیر کر تو بھی یہ مجموعہ پریشانی کا

مجھ کو شاعر نہ کہو میر کہ صاحب میں نے
درد وغم لاکھوں کیے جمع تو دیوان کیا

غالب کا زمانہ یعنی اُنیسویں صدی شروع ہوتے ہی حالات اور دگرگوں ہو گئے۔ مغلوں کی سلطنت کی شمع ٹمٹمانے لگی اور وہ حادثہ جو ابھی تک پردۂ افلاک میں تھا۔ آخر ۱۸۵۷ء میں دلی اور اُس کے آس پاس کے علاقوں کے مکینوں کے لیے وہ ہنگامہ نشور لایا کہ "تہران کے لُٹ گئے آبادیاں بن ہو گئیں" غالب کے آئینۂ ادراک میں اس ہنگامہ نشور کا عکس ابتدا ہی سے دکھائی دینے لگا تھا۔ جو اشعار میں آپ کو سنانے جارہا ہوں ان کی تاریخ محققین نے ۱۸۱۶ء متعین کی ہے جب کہ غالب کی عمر صرف اٹھارہ برس کی تھی :

گلشن کا کاروبار برنگ دگر ہے آج
قمری کا طوق حلقۂ بیرون در ہے آج
اے عافیت کنارہ کر اے انتظام چل
سیلاب گریہ درپئے دیوار و در ہے آج

دس گیارہ برس کے بعد غالب نے اپنا وہ مشہور قطعہ کہا جو صرف غالب ہی کی نہیں پوری اُردو شاعری کی تاریخ میں منفرد ہے۔ یہاں غالب نے خارجی حالات کو داخلی کیفیتوں کے روپ میں ڈھال کر غزل کی زبان میں علامات واشارات اور صوتی اثرات کا جو اعجاز دکھایا ہے اس کی مثال کہیں مشکل ہی سے ملے گی :

اے تازہ وارادنِ بساطِ ہوائے دل
زنہار اگر تمھیں ہوسِ نا و نوش ہے
دیکھو مجھے جو دیدۂ عبرت نگاہ ہو
میری سنو جو گوشِ نصیحت نیوش ہے
ساقی بجلوہ دشمنِ ایمان و آگہی
مطرب بہ نغمہ رہزنِ تمکین و ہوش ہے
لطفِ خرام ساقی و ذوقِ صدائے چنگ
یہ جنّتِ نگاہ وہ فردوسِ گوش ہے
یا شب کو دیکھتے تھے کہ ہر گوشۂ بساط
دامانِ باغبان و کفِ گُل فروش ہے
یا صبح دم جو دیکھیے آکر تو بزم میں
نے وہ سرور و سُور نہ جوش و خروش ہے
داغِ فراقِ صحبتِ شب کی جلی ہوئی
اک شمع رہ گئی ہے سو وہ بھی خموش ہے

شمع کا خاموش ہونا اور صحبتِ شب کا بکھر جانا غالب کے ہاں مغلیہ سلطنت کے زوال کی علامات ہیں، یہ مفہوم ان علامات اور ان سے متعلق تصویروں کے ساتھ ان کے کئی فارسی اور اُردو اشعار میں موجود ہے۔ روایت ہے کہ ایک دفعہ اقبال نے جب خواجہ حسن نظامی کی معیت میں مرزا غالب پر کسی مغنّی سے غالب کی غزل :

دل سے تری نگاہ جگر تک اُتر گئی

سنی تو ذیل کے شعر نے انھیں تڑپا دیا کہ اس میں بھی صحبتِ شب کی ایک تصویر کے ذریعے یہی مفہوم ادا ہوا ہے :

وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کہاں
اُٹھیے بس اب کہ لذّتِ خوابِ سحر گئی

اور پھر مغلیہ دور کی گل کاریوں اور نقش آفرینیوں کی اس سے زیادہ مکمل اور اس سے زیادہ
بن تصویر اور کہاں ملے گی:

دیکھو تو دل فریبیٔ اندازِ نقشِ پا
موجِ خرام یار بھی کیا گل کتر گئی

مجھ سے پوچھیے تو یہاں ذکر کسی خورشید جمال کے خرامِ ناز کا نہیں بلکہ برصغیر کے جادۂ تاریخ
ر اس مغلیہ دور کے خرامِ دل نواز کا ہے جو اپنے آخری ترجمان اور نغمہ خواں غالب کے دل و
اغ میں بسا ہوا تھا۔

اقبال کی صدی تو کم و بیش ہماری آپ کی صدی بھی ہے اس صدی میں کیا نہیں ہوا
ر کیا کچھ دیکھنے میں نہیں آیا۔ وقت کی گرم روی میں کیسی کیسی منزلیں گرد کی مانند اڑتی رہی ہیں۔ ایک
نقلابِ مسلسل اس صدی کی سب سے بڑی پہچان رہا ہے۔ اقبال کی نگاہِ دوررس نے اس کیفیت
و ایک تہائی صدی گزرنے پر ہی ایک شعر میں یوں بند کر دیا تھا:

دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دلِ ہر ذرہ میں غوغائے رستاخیز ہے ساقی

اقبال نے انگریز کا اقتدار دیکھا، اپنی قوم کی غلامی دیکھی، پھر ترکِ موالات اور عدم تعاون
کی تحریکوں کی صورت میں بغاوت اور آزادیٔ جمہور کے آثار دیکھے۔ ہم میں سے اکثر نے تو نہیں مگر اقبال
نے پہلی جنگِ عظیم دیکھی اور پھر آنے والی دوسری جنگِ عظیم کی آہٹیں بھی سُن لیں:

خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہ گذرِ سیلِ بے پناہ میں ہے

اس سیلِ بے پناہ نے اقبال کی وفات کے فقط ڈیڑھ سال بعد فرنگستان ہی نہیں بلکہ دنیا
کے بیشتر علاقوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ میرؔ، غالبؔ اور اقبالؔ تینوں شاعروں نے اپنے اپنے عہد میں کہیں
صاف لفظوں میں اور کہیں اشاروں کنایوں کی زبان میں ایسے اشعار کہے ہیں کہ ان میں گویا عہد کی
دنیا سمٹ آئی ہے۔ یہ اشعار زیادہ تر خارجی حالات و کوائف سے متعلق ہیں یا یوں کہیے کہ اس سیاسی

اور سماجی فضا سے جس میں یہ شعرا زندگی گزار رہے تھے۔ ان اشعار میں انھوں نے اپنی ان بصیرتوں کا اظہار کیا ہے جو انھیں اپنے وجدان سے حاصل ہوئیں۔ یہ بصیرتیں ان کے عہد پر ان کے تبصرے کی حیثیت رکھتی ہیں اور اس لحاظ سے وقیع اور اہم ہیں کہ یہ اس عہد کے اعلیٰ اور حساس ترین دل و دماغ رکھنے والے ان چند نابغہ روزگار نفوس کی بصیرتیں ہیں جنھیں قدرت کی طرف سے موثر ترین اظہار کی قوت بھی عطا ہوئی تھی۔ ان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ میر و غالب اپنے زمانے کے حالات و کوائف سے بے خبر اپنی دھن میں مست نہیں تھے بلکہ ان پر گہری نظر رکھے ہوئے تھے۔ بات یہ ہے کہ بڑا شاعر اپنے عہد اور اپنے معاشرے کے مزاج اور اجتماعی شعور کا رازداں بھی ہوتا ہے اور ترجمان بھی۔

میر نے کہ جنھیں عام خیال کے مطابق اپنے دل کی رام کہانی اور اپنے دکھوں کی بپتا کہنے ہی سے فرصت نہیں تھی یہ شعر بھی کہا ہے:

عجب ہوتے ہیں شاعر بھی میں اس فرقے کا عاشق ہوں
بھری مجلس میں بے دھڑکے یہ سب اسرار کہتے ہیں

حالات زمانہ نے غالب کے اندر جو محشر خیال بپا کیا تھا اس کا اظہار اس طرح ہوا ہے:

آتش کدہ ہے سینہ مرا سوز نہاں سے
اے وائے اگر معرض اظہار میں آوے

اظہار کی یہی خواہش ایک اور جگہ یوں ظاہر ہوئی ہے:

خوں ہو کے جگر آنکھ سے ٹپکا نہیں اے مرگ
رہنے دے مجھے یاں کہ ابھی کام بہت ہے

اقبال کا تو معاملہ ہی اور ہے ان کا دعویٰ ہے:

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرم راز درون مے خانہ

"راز درون مے خانہ" کی محرمی کی بنا پر اقبال نے زندگی میں شعر و سخن کو جو مقام دیا ہے اس کے بارے میں سب کو معلوم ہے کسی مزید صراحت کی ضرورت نہیں۔ اپنے بارے میں انھوں نے بہت سے اشعار میں اس قسم کا دعویٰ کیا ہے:

اندھیری شب میں جدا اپنے قافلے سے ہے تو
ترے لیے ہے مرا شعلۂ نوا قندیل

اس مختصر سی بحث سے شاعر اور اس کے زمانے کے تعلق کو واضح کرنا مقصود تھا کیوں کہ اقبال کے بارے میں تو نہیں مگر میر و غالب کے بارے میں یہ خیال عام ہے کہ ان کی شاعری کو ان کی ذات سے باہر کے معاملات سے سروکار نہیں تھا۔ یعنی ان کے نزدیک دل کے معاملات نظر کے معاملات ہی موضوعِ سخن بن سکتے تھے۔ اس نظریے کی ایک بنیاد یہ ضرور ہے کہ ہماری شاعری کے کلاسیکی دور میں شاعری میں ایک قسم کی حد بندی ضروری تھی۔ چند بندھے ٹکے متعین اصولوں کی پیروی کی جاتی تھی اور مضامین کی تلاش بھی ایک معین دائرے کے اندر رہ کر ہی کی جاتی تھی۔ اس حد بندی میں کچھ تو فارسی شاعری کی روایت کو دخل تھا اور کچھ ایک جمے ہوئے پختہ سماجی نظام کو۔ مختصر یہ کہ چند خاص قسم کے مضامین ہی شعر و سخن کے لیے موزوں سمجھے جاتے تھے۔ مثلاً ہمارے ہاں اس عہد میں یہ مقولہ عام تھا کہ تصوف برائے شعر گفتن خوب است۔ چنانچہ ہماری کلاسیکی شاعری کا ایک مستقل موضوع تصوف ہے اور اس کا براہ راست تعلق ہماری دینی روایت سے ہے۔

صرف ہمارے ہاں ہی نہیں دنیا بھر میں مذہب کی کوئی نہ کوئی صورت خصوصاً مذہب سے وابستہ مابعد الطبیعیاتی فکر اور تصوف، ادیبوں، شاعروں اور دوسرے فن کاروں کی خاص دلچسپی کا مرکز رہے ہیں اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ تاریخ کے ایک دور میں مختلف اقوام میں شعر و ادب اور فن کی روایت ان کی مرکزی دینی روایت ہی کا حصہ رہی ہے اور اسے ایک علیٰحدہ حیثیت سے دیکھنا اور سمجھنا بے سود ہی نہیں ناممکن بھی ہے۔ دانتے کی ڈیوائن کامیڈی کو زمانۂ وسطیٰ کی عیسوی روایت سے الگ نہیں کیا جا سکتا بلکہ ایک اعتبار سے تو اس ادبی شاہکار کو اس روایت کی سب سے زندہ اور پائدار دستاویز کہنا بجا ہوگا۔ ہمارے ہاں کی روایت میں مولانا روم کی مثنوی کا بھی یہی مقام ہے۔ اس کے بارے میں تو صراحتاً کہا گیا ہے:

مثنویٔ مولویٔ معنوی
ہست قرآں در زبانِ پہلوی

میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ مجھے اس موضوع پر بحث کے دوران اس ثقافتی روایت

سے سرو کار رہے گا جس نئے مسلمان فاتحین کی آمد کے بعد برِصغیر میں فروغ پایا۔ اس روایت کو اگرچہ عمائدین سلطنت کی سرپرستی حاصل رہی مگر در اصل یہ ان اللہ والے صوفیوں اور درویشوں نے بنا کی تھی جو سلطنت کے قیام کے دوران ایک طویل عرصے تک یہاں وارد ہوتے رہے۔ ان کا دائرۂ کار سلطنت کے دائرۂ کار سے الگ تھا۔ انھوں نے تلوار کے زور سے برِصغیر کے شہروں اور آبادیوں کو زیرِ نگیں نہیں کیا بلکہ محبت اور اخوت کے جذبے سے، اپنے حُسنِ سیرت و کردار سے یہاں کے مکینوں کے دلوں میں گھر کیا۔ یاد کیجیے کہ اقبال نے جب "میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے" کا گیت گایا تو اس میں ایک بڑی گہری اور بلیغ بات یہ بھی کہی تھی :

وحدت کی لَے سنی تھی دنیا نے جس مکاں سے
میرِ عرب کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے

یہ وحدت کی لَے جسے اقبال نے میرِ عرب کے لیے ٹھنڈی ہوا کہا ہے وہی محبت اور اخوت کا جذبہ تھا جو ان اللہ والے صوفیوں اور درویشوں کے ذریعے برِصغیر میں عام ہوا۔ یہی ان کا پیغام تھا اور یہی ان کے دین کی روح۔ وحدت سے اقبال کی مراد ابن عربی سے منسوب وحدت وجود کا وہ نظریہ ہے جو اس سرزمین کے صوفیہ ہی میں نہیں شعراء میں بھی خاص طور پر مقبول رہا ہے۔ ہر معاشرے میں فکر و خیال اور فلسفہ و دانش کی حاضر و موجود لہریں اس کی اجتماعی زندگی کی تشکیل کرتی ہیں۔ اس کے لیے معیاروں اور قدروں کا تعیّن کرتی ہیں۔ افعال و اعمال کے سانچے وضع کرتی ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس معاشرے کے شعر و ادب کی آبیاری کرتی ہیں۔ اسے اپنے عہد کا ترجمان اور نمائندہ بناتی ہیں غور کیا جائے تو جس چیز کو روحِ عصر کہا جاتا ہے۔ اس کا اندازہ کسی ایک عصر کے فکر و خیال، فلسفہ و دانش اور شعر و ادب کے میلانات و رجحانات ہی سے تو کیا جا سکتا ہے۔ سیاسی ہنگامے، ملک گیری کی عسکری مہمات، تیغ و سناں کے کارنامے سب تاریخ کے صفحات کی زینت بن کر خواب و خیال ہو جاتے ہیں۔ بقائے دوام کا خلعت کسی فلسفی کے افکار، کسی صوفی کے ملفوظات، کسی شاعر کے کلام ہی کے حصے میں آتا ہے۔ یہاں پھر اقبال ہی کا شعر یاد آیا :

رہے نہ ایبک و غوری کے معرکے باقی
ہمیشہ تازہ و شیریں ہے نغمۂ خسرو

صرف نغمۂ خسرو ہی نہیں، خسرو کے پیر و مرشد نظام الدین اولیا ء کے فرمودات بھی اسی طرح
مدہ ہیں۔ میں جس ثقافتی روایت کا ذکر کر رہا تھا اس کی ابتدا خسرو ہی سے ہوئی تھی۔ خسرو لاچین ترک
تھے، ان کے آبا و اجداد تیرہویں صدی عیسوی میں وسط ایشیا کے علاقہ ماوراء النہر سے برصغیر میں وارد
وئے تھے۔ خسرو کی والدہ برصغیر سے تعلق رکھتی تھیں اور خسرو اس سرزمین پیدا ہوئے۔ ان کی زبان
فارسی تھی اور انھوں نے اسی زبان میں اپنے کلام نظم و نثر کا بیشتر ورثہ چھوڑا ہے، مگر انھوں نے اپنے
زمانے کی ہندوی میں بھی بہت کچھ کہا ہے، شادی بیاہ اور دوسرے موقعوں کے لیے لکھے ہوئے ان کے
گیت وغیرہ آج تک مشہور بھی ہیں اور مقبول بھی۔ بعض محققین کا تو خیال ہے کہ خسرو نے فارسی اور مقامی
زبان کے ملاپ کی جو کوششیں کیں وہی صدیوں بعد اس زبان کی بنیاد بن گئیں جو آج ہماری
آپ کی زبان یعنی اُردو۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خسرو کو اُردو کا باوا آدم قرار دیا جا سکتا ہے
یہی کمال خسرو نے موسیقی کے میدان میں کیا۔ اپنے ترک آبا و اجداد کی موسیقی اور برصغیر کی موسیقی
کی دھنوں کو ایک دوسرے میں سمو کر خیال کی گائیکی کا ایک ایسا دل کش نیا نظام مدون کیا جو صدیاں
گزر جانے کے بعد رائج بھی ہے اور مقبول خاص و عام بھی۔ خسرو کو قدرت نے اخذ و انجذاب کے عمل سے
نئے مرکب تیار کرنے کا خاص ملکہ عطا کیا تھا۔ یہی ان کی فطانت Genius کا ایک خاص کمال تھا۔

مگر اس کمال کو بروئے کار لانے کے لیے ایک خاص ذہنی رویّہ اور طرزِ فکر درکار ہے اور
وہ یہ کہ مقامی روایت کو بھی اسی احترام کی نظر سے دیکھا جائے جس سے آپ اپنی روایت کو دیکھتے
ہیں۔ اس سے بھی اسی قسم کا لگاؤ پیدا کیا جائے جو آپ کو اپنی روایت سے ہے اور اس سلسلے میں
ادنیٰ و اعلیٰ کی کوئی تفریق حائل نہ ہونے پائے۔ خسرو اسی ذہنی رویّے اور اسی طرز عمل کے حامل تھے۔
اس لیے کہ یہ فیض تھا وحدت وجود کے اس اصول کا جو خسرو اور ان کے پیر و مرشد نظام الدین اولیاؒ
کے مشرب و مسلک میں بنیادی حیثیت رکھتا تھا۔ یہ اصول تمام وجود کی وحدت پر زور دیتا ہے۔ کائنات
اور اس میں بسنے والی مخلوقات ایک ہی نور کی تجلّی ہیں۔ لہٰذا فطرت کے مظاہر سے یگانگت دوسرے
انسانوں سے برابری، اخوت اور محبّت اور دوسرے مذاہب و ادیان کے ماننے والوں سے مخاصمت
اور مخالفت کے برعکس صلح و آشتی اس اصول کے اہم اجزاء ہیں بلکہ اس کے بعض پیروکار تو ان اجزا
میں وحدت ادیان کے تصوّر کو بھی شامل سمجھتے ہیں۔ وحدت وجود کے تصوّر میں ایک قسم کی ذہنی کشادگی

اور وسعت نظر بھی ہے جس کی بدولت آدمی میں اپنی ذات سے باہر کی اشیاء کو احترام کی نظر سے دیکھنے اور انھیں قبول کرنے کی صلاحیت بھی پیدا ہوتی ہے فلسفیانہ سطح پر وحدت وجود کا تصور ہندوؤں کے شنکر اچاریہ کے فلسفۂ ویدانت سے مماثلت رکھتا ہے۔ لہٰذا برصغیر میں اس کی مقبولیت کی ایک وجہ یہ بھی تھی۔

وحدت وجود کے بارے میں اس بحث سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ ہماری دینی روایت میں فکر و خیال کی یہ لہر ہماری ثقافتی روایت خصوصاً ہمارے ہاں کے کلاسیکی شعراء کے ذہنی ورثے کا اہم حصہ رہی ہے۔ چنانچہ ہمارے ہاں شاعری کا ایک موضوع تصوف تھا اور دوسرا عشق اور عشق بھی تصوف ہی کے رنگ میں رنگا ہوا تھا۔ مرزا جان جاناں مظہر اور خواجہ میر درد تو ہمارے وہ شعراء ہیں جو صوفیہ کے حلقوں میں بھی ممتاز حیثیت رکھتے ہیں، ان سے تو ہمیں یہاں گفتگو نہیں مگر جو شعراء یعنی میر، غالب اور اقبال ہمارا آج کا موضوع ہیں وہ بھی تصوف سے بالواسطہ یا بلاواسطہ متاثر ہوئے ہیں اور ان کی شاعری میں اس کے اثرات صاف نظر آتے ہیں۔

میر کے والد میر متقی تو حال مست صوفی تھے اور میر کا بچپن انہی کے زیر سایہ گزرا میر متقی کے انتقال کے بعد ان کے دوست میر امان اللہ جن کو میر چچا کہتے تھے میر کے روحانی سرپرست ہو گئے مختصر یہ کہ میر کی تربیت انتہائی صوفیانہ ماحول میں ہوئی اور ان کی زندگی کے ابتدائی سال قلندروں اور درویشوں کی صحبت ہی میں گزرے۔ میں یہ تو نہیں کہوں گا کہ اس صحبت کے نتیجے میں میر خود بھی صوفی ہو گئے تھے۔ رہے تو وہ شاعر ہی مگر ان کے شعری مزاج کی تشکیل میں تصوف کا بہت دخل رہا۔ چنانچہ ان کی شاعری میں صوفیانہ تصورات کا عکس صاف نظر آتا ہے:

ہم نہ کہتے تھے کہ مت دیر و حرم کی راہ چل
اب یہ جھگڑا حشر تک شیخ و برہمن میں رہا

ہم نہ کہتے تھے کہیں زلف کہیں رخ نہ دکھا
اختلاف آیا نہ ہندو و مسلمان کے بیچ

مقصود دردِ دل ہے، نہ اسلام ہے نہ کفر
پھر ہو گلے میں سبحہ تو زنّار کیوں نہ ہو

راہ سب کو ہے خدا سے، جان اگر پہنچا ہے تو
ہوں طریقے مختلف کتنے ہی، منزل ایک ہے

اس کے فروغِ حسن سے جھمکے ہے سب میں نور
شمعِ حرم ہو یا کہ دیا سومنات کا

یہ اشعار جو ابھی میں نے آپ کو سنائے، تمام کے تمام حرم و دیر کے اختلاف کے بارے میں خالصتاً وحدت وجود کا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔ اب چند ایسے اشعار پیش کرتا ہوں جن میں اس فلسفے کا بنیادی تصوّر بے کم و کاست بیان ہوا ہے:

گوش کو ہوش کے ٹک کھول کے سن شورِ جہاں
سب کی آواز کے پردے میں سخن ساز ہے ایک
چاہے جس شکل سے تمثالِ صفت اس میں درآ
عالم آئینے کے مانند در باز ہے ایک

اور آخر میں اسی فلسفے کا ایک اور اصول کہ جسے میر اپنائے ہوئے تھے:

کیا سرِ جنگ و جدل ہو بے دماغِ عشق کو
صلح کل ہے میر نے ہفتاد و دو ملت سے یہاں

غالب کا معاملہ میر سے بالکل مختلف تھا۔ وہ تصوف کی گود میں پل کر جوان نہیں ہوئے تھے۔ ان کے آبا کا پیشہ تو سپہ گری تھا جو خود انھوں نے کبھی اختیار نہیں کیا۔ ان کی ابتدائی زندگی اپنی ننھیال میں ہر قسم کے عیش و عشرت اور آسودگی میں گزری مگر ان کی تعلیم سے کسی قسم کی غفلت اور بے توجہی نہیں برتی گئی۔ اس زمانے میں آگرے کے دو مشہور مدرس مولوی محمد معظم اور نظیر اکبرآبادی ان کے استاد تھے۔ فارسی زبان سے ان کا لگاؤ مولوی محمد معظم کی شاگردی کے زمانے ہی سے شروع

ہوگیا تھا۔ اس کے بعد غالب کے اپنے قول کے مطابق ہرمزد نامی ایک ایرانی نژاد عالم آگرے میں وارد ہوا اور دو سال تک ان کے اتالیق کی حیثیت سے ان کے مکان میں مقیم رہا۔ اس کی صحبت میں فارسی سے غالب کے لگاؤ نے اور جلا پائی اور انھوں نے اس زبان کے رموز و قواعد سے وہ آگاہی حاصل کی جسے وہ اپنا امتیاز سمجھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کی علمی استعداد کے فروغ میں ان کی خداداد ذہانت کو بھی دخل تھا۔ مروجہ علوم کے درس میں تصوف سے آگاہی اور واقفیت بھی شامل تھی۔ بیدل سے شیفتگی کی بنا پر وہ بیدل کے تصوف اور آزاد خیالی سے بھی متاثر ہوئے اور یہ تاثر اس وقت بھی قائم رہا جب انھوں نے اُردو شعر میں بیدل کی پیروی ترک کر دی۔ چنانچہ ذیل کے اشعار سے وحدت وجود پر ان کا یقین صاف ظاہر ہے :

دہر جز جلوۂ یکتائیِ معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حُسن نہ ہوتا خود بیں

محرم نہیں ہے تو ہی نوا ہائے راز کا
یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا

دل ہر قطرہ ہے ساز انا البحر
ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود

جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور
جز وہم نہیں ہستیٔ اشیا مرے آگے

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہوگئیں

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

ہے مشتمل نمودِ صُوَر پر وجودِ بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں

ہے غیبِ غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ غالب نے وحدت وجود کے مضامین کو کس نازک خیالی اور پرکاری سے شعر کے قالب میں ڈھالا ہے۔ بطور فن کار یہ غالب کا خاص کمال ہے۔ آخر میں ایک ایسا شعر پیش کرتا ہوں جو صرف غالب ہی سے ممکن تھا اور جس میں انھوں نے ذرّے کا دل چیر کر کے رکھ دیا ہے۔ دیکھیے اس میں غالب نے انسان کی ازلی ابدی جستجو اور کاوش کو کیسی تہہ دار رمزیت کے ساتھ اور کیسے دلآویز انداز میں بیان کیا ہے:

دیر و حرم آئینۂ تکرارِ تمنا
واماندگیٔ شوق تراشے ہے پناہیں

اقبال کی شاعری میں تصوّف کے اثرات کا جائزہ لینے سے پیشتر یہ ضروری ہے کہ ہم برصغیر میں خود تصوّف کی تاریخ میں ایک اہم تبدیلی کا ذکر کریں کیوں کہ یہ تبدیلی تصوّف سے اقبال کے رشتے میں ایک بنیادی حیثیت رکھتی ہے بلکہ ان کی شاعری کے ایک نہایت اہم موڑ کی نشان دہی کرتی ہے۔ وحدتِ وجود کا اصول اکبری دَور تک زمانے کے تمام انقلابات کے باوجود برصغیر کے مسلمانوں میں ان کی دینی روایت کے ایک بنیادی ستون کی حیثیت سے قائم اور مقبول رہا لیکن اکبری دور ہی میں سلطنت کے استحکام کے ساتھ ساتھ مذہبی فکر میں کچھ انتشار کے آثار بھی پیدا ہونے لگے۔ انتظامی اور سیاسی امور میں اکبر کا طریقِ صلح کل ایک ایسے ملک پر حکمرانی کے لیے اشد ضروری تھا جس کی اکثریت غیر مسلموں پر مشتمل ہو، یہ تو ایک مطلق العنان حاکم کی حیثیت سے اس کی زیرکی کا ثبوت تھا۔ پھر یہ بھی ہے کہ اکبر سے پہلے بھی اکثر مسلمان بادشاہ کم و بیش اسی طریق پر عمل پیرا رہتے تھے۔ ہاں اکبر نے بلاشبہ اس کو بڑی وسعت دی۔ لیکن مذہبی امور میں اکبر کی دلچسپی

اور تجسس نے پہلے تو عبادت خانے کی بحثوں کا آغاز کیا اور پھر مختلف اور متضاد اثرات کے ماتحت وہ شگوفہ چھوڑا جسے دینِ الٰہی کہا جاتا ہے۔ اکبر کی اس بوالعجبی سے علما، صوفیہ اور عامۃ المسلمین میں بادشاہ کے متعلق شک وشبہات پیدا ہونے لگے اور مختلف قسم کے اعتراضات کیے جانے لگے۔ اس کے ساتھ ہی اس زمانے میں ہندوؤں میں کچھ احیائے مذہب کی تحریک نے بھی سر اُٹھایا۔ ان سب محرکات نے مل جل کر وحدتِ وجود کے فلسفے کے بارے میں ایک خاص ردِ عمل کو جنم دیا جس کے سب سے وقیع اور سب سے باثر علم بردار مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی تھے۔ ان سے پہلے ہندوستان میں بزرگانِ اہلِ طریقت نے کبھی غیر مسلموں کے ساتھ کسی قسم کی سختی اور شدت کی تلقین نہیں کی تھی اور نہ کبھی کسی غیظ وغضب کا اظہار کیا تھا۔ مگر اس سلسلے میں مجدد الف ثانی کا رویہ بالکل مختلف تھا۔ شیخ محمد اکرام نے اپنی کتاب رودِ کوثر میں مجدد الف ثانی کے کئی ایسے مکتوبات کا حوالہ دیا ہے جن میں انھوں نے نہ صرف ہندوؤں کے خلاف غیظ وغضب کا اظہار کیا ہے بلکہ ان سے اہانت آمیز سلوک کرنے کی تلقین کی ہے۔ اکبر کے عہد میں ہندوؤں سے جزیہ لینا موقوف کر دیا گیا تھا اور گائے کے ذبیحہ پر پابندیاں لگا دی گئی تھیں مگر مجدد الف ثانی نے جہانگیر کی تخت نشینی کے فوراً بعد یہ کوشش شروع کر دی کہ یہ احکامات منسوخ کر دیے جائیں

مجدد الف ثانی نے انتظامی اور سیاسی امور ہی میں تبدیلیوں کی کوشش نہیں کی۔ انھوں نے فلسفیانہ سطح پر وحدت وجود کے طریقے کے بجائے ایک ایسے سلسلۂ تصوف کی ترویج بھی کی جو ہندوستانی سلسلہ ہائے تصوف میں شریعت کے قریب ترین ہے۔ اس سے پہلے ہندوستان میں صوفیہ کے جو سلسلے یعنی قادریہ، سہروردیہ اور چشتیہ فروغ پا چکے تھے، ان سب میں وحدت وجود اور صلح کل کا طریقہ مقبول تھا جس کے ماتحت غیر مروجہ بلکہ غیر اسلامی رسم ورواج سے کلی پرہیز نہیں کیا جاتا تھا شروع کے معاملے میں تھوڑی بہت آزادی بھی تھی۔ ہاں ایک نقشبندیہ سلسلہ حضرت مجدد الف ثانی سے پہلے بھی کئی امور میں دوسرے سلسلوں سے مختلف اور شرع سے بہت قریب تھا لیکن اس کا بنیادی فلسفہ بھی ان سے مختلف نہیں تھا اور جیسا کہ اکرام صاحب نے لکھا ہے:

"ابھی تک کوئی ایسا صاحب فکر پیدا نہ ہوا تھا جو نقشبندیوں کو ایک ایسا فلسفہ دے دیتا جو اس معاملے میں بھی انھیں ایک امتیازی رنگ دے کر ان کے

خاص رجحانات کے لیے ایک فکری اساس کا کام دیتا۔ یہ کمی حضرت مجدد نے
پوری کردی .... اب پہلی دفعہ ایسا جداگانہ فلسفہ مدون ہوا جو فلسفہ وحدت الوجود
کا مدمقابل ہوسکتا تھا۔ یہ فلسفہ وحدت الشہود تھا جو معنوی لحاظ سے وحدت الوجود
کی ضد یعنی تثنیتہ الوجود کا فلسفہ کہلا سکتا ہے۔"[1]

حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود اور وحدت شہود میں جو اختلاف بلکہ تضاد ہے وہ نظریاتی سطح پر کم اور ان کے ماننے والوں کے ذہنی رویّوں اور اعمال و افعال سے زیادہ واضح ہوتا ہے۔ چنانچہ اکرام صاحب نے اس معاملے پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وحدت الوجود کا قائل ہونے کی وجہ سے شیخ ابن العربی کا دوسرے مذہبوں کی
نسبت جو طرزِ عمل ہوگیا' اسے انھوں نے چند عربی اشعار میں بڑی وضاحت سے
نظم کیا ہے:" (ترجمہ) آج کے دن سے پہلے میرا یہ حال تھا کہ جس ساتھی کا دین مجھ
سے نہ ملتا میں اس کا انکار کرتا اور اسے اجنبی سمجھتا لیکن اب میرا دل ہر صورت
کو قبول کرتا ہے۔ وہ اب ایک چراہ گاہ بن گیا ہے۔ غزالوں کی اور دیر ہے راہبوں
کا اور آتش کدہ ہے آتش پرستوں کے لیے اور کعبہ ہے حاجیوں کے لیے اور
الواح ہے تورات کی اور صحیفہ ہے قرآن کا۔" میں اب مذہب عشق کا پرستار ہوں'
عشق کا قافلہ جدھر بھی چاہے مجھے لے جائے' میرا دین بھی عشق ہے میرا
ایمان بھی عشق ہے۔"[2]

اکرام صاحب یہ ترجمہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"برخلاف اس کے حضرت مجدد کا دوسرے مذاہب کی نسبت جو خیال تھا'
اس کا اندازہ اس مکتوب سے ہوسکتا ہے جو انھوں نے ایک ہندو ہردے رام کو
لکھا اور جس میں رام اور رحمان کو ایک سمجھنے کی بڑی خفگی سے تردید کی تھی۔

مندرجہ بالا سطور سے حضرت مجدد الف ثانی کے روحانی اسلوب خیال کا اندازہ ہوتا ہے اور تاریخ تصوف میں ان کی منفرد حیثیت سمجھی جاسکتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ایک دوسرے کی ضد

خیال کے مطابق شاہ صاحب نے دیکھا ہوگا کہ وحدت وجود اصول ہے، اخذ و انجذاب کا، اور وحدت شہود اصول ہے تطہیر و تزکیے کا، اور قوم کے فکری اور روحانی نظام کے لیے دونوں مفید اور کارآمد ہیں۔

برصغیر میں تصوّف کی تاریخ کے اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے اب ہم بیسویں صدی کے شاعر اقبال کی شاعری کا جائزہ لیتے ہیں۔ اقبال بھی میر کی طرح تصوّف کی گود میں پلے تھے۔ ان کے والد بھی صاحب دل صوفی تھے۔ چنانچہ وہ شاہ سلیمان پھلواری کے نام ۲۴ فروری ۱۹۱۶ء کو اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"میرے والد کو فتوحات اور فصوص (ابن عربی کی کتابیں) سے کمال توغل رہا ہے۔ چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی۔"[۴]

ذاتی طور پر اقبال کو تمام عمر درویشوں اور قلندروں کی صحبت اور صوفیۂ کرام کے اذکار و اشغال سے شغف رہا۔ شروع میں تو وہ وحدت وجود کے قائل تھے۔ بانگِ درا کی کئی ایک نظموں مثلاً "سلیمٰی"، "شمع" وغیرہ میں اس کا ثبوت موجود ہے مگر اس سلسلے میں سب سے اہم نظم وہ ہے جو انھوں نے اپنے ایک ہمعصر سوامی رام تیرتھ پر لکھی تھی۔ سوامی جی وجودی اور ویدانتی عقیدے کے پیرو تھے۔ انھوں نے دریا میں ڈوب کر اپنی جان جانِ آفریں کے سپرد کردی۔ اب ذرا دیکھیے کہ اقبال نے اس واقعے کو کس نظر سے دیکھا اور کس انداز سے اس کی تشریح کی:

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بے تاب تو
پہلے گوہر تھا، بنا اب گوہر نایاب تو
آہ کھولا کس ادا سے تو نے رازِ رنگ و بو
میں ابھی تک ہوں اسیرِ امتیازِ رنگ و بو
نفی ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا[٦]

یہاں اقبال نے وحدت وجود کے ایک بنیادی تصور یعنی "نفیِ ہستی" کا اثبات کیا ہے اور اسے "دلِ آگاہ" کا ایک کرشمہ قرار دیا ہے، لیکن اس زمانے کے کچھ عرصے بعد ان کے خیالات میں ایک انقلاب آیا اور انھوں نے وجودی صوفیہ اور شعراء کے خلاف آواز بلند کی۔ خطوط میں ابن عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دیا اور مثنوی اسرارِ خودی میں حافظ شیراز کو ملامت کا ہدف بنایا:

ہوشیار از حافظ صہبا گسار
جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار
نیست غیر از بادہ در بازارِ تو
از دو جام آشفتہ شد دستارِ او
محفلِ او در خورِ ابرار نیست
ساغرِ او قابلِ احرار نیست
بے نیاز از محفلِ حافظ گزر
الحذر از گوسفنداں الحذر

لطف یہ ہے کہ اقبال نے ابن عربی اور حافظ کی تو مخالفت کی لیکن مولانا روم کو جو وحدت وجود کے ممتاز ترجمان تھے اپنا پیر و مرشد بنایا۔ شارحین اقبال اس کی توجیہ یوں کرتے ہیں کہ دراصل اقبال جبر و اختیار، ارتقاء اور عشق کے بارے میں رومی کے افکار سے متاثر تھے اور اس بنا پر مرید ہندی ہونے کا دعویٰ کرتے تھے مگر سوال یہ ہے کہ خود رومی نے تو اپنے ان افکار میں اور وحدت وجود کے فلسفے میں کوئی تضاد نہیں دیکھا تھا۔ دراصل وحدت وجود سے اقبال کے ترکِ تعلق کی وجوہ اور تھیں۔ کہا یہ جاتا ہے کہ قیامِ یورپ کے آخری زمانے میں دنیائے اسلام کی ہمہ گیر پستی اور سیاسی بدحالی نے ان کے دل پر سخت اثر کیا اور غور و خوض کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس تنزل کے ذمے دار فلسفۂ وحدت وجود اور اس سے وابستہ تصورات ہیں جو عجمی اثرات کے تحت مسلمانوں میں رواج پا گئے تھے۔ یہ تصورات غیر اسلامی ہیں کیوں کہ یہ جد و جہد اور تگ و دو کے بجائے بے عملی کا سبق سکھاتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے تنزل کے متعدد معاشی، عسکری اور معاشرتی اسباب و علل سے قطع نظر کر کے صرف وحدت وجود ہی کو اس کا مورد

ٹھہرانا کہاں تک دُرست تھا۔ بہرحال یہاں ہمیں اس سوال سے بحث نہیں، ہمیں تو صرف یہ دیکھنا ہے کہ خیالات میں اس انقلاب کے بعد اقبال نے غیر اسلامی اور عجمی فلسفہ یعنی وحدت وجود سے اپنی وابستگی ترک کر دی اور اپنی شاعری کو ملّت کی حیاتِ نو کی خاطر عمل اور تگ و دو کا درس دینے کے لیے وقف کر دیا۔

اسرارِ خودی میں حافظ شیراز کے خلاف اشعار پر صوفیہ کے حلقے میں شور اُٹھا اور خود اقبال کے بعض مقربین مثلاً خواجہ حسن نظامی، اکبر الٰہ آبادی، مہاراجہ کشن پرشاد شاد وغیرہ کی طرف سے شدید ردعمل ہوا۔ آخر انھوں نے یہ اشعار کتاب سے خارج کر دیے مگر اس ہنگامے کے دوران تصوّف اقبال کے خطوط کا خاص موضوع بنا رہا۔ خواجہ حسن نظامی کے نام ۳۰ر دسمبر ۱۹۱۵ء کے خط میں وہ لکھتے ہیں:

"میری نسبت آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور میرا یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا ہے کیوں کہ فلسفۂ یورپ بحیثیتِ مجموعی وحدت وجود کی طرف رُخ کرتا ہے مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخِ اسلام کا مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحان کے ساتھ ایک خوف ناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔" [۵]

اپنی صفائی پیش کرتے ہوئے اقبال نے ۳ اپریل ۱۹۱۶ء کو مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے نام ایک خط میں لکھا ہے:

"خواجہ حافظ کی شاعری کا میں معترف ہوں۔ میرا عقیدہ ہے کہ ایسا شاعر ایشیا میں آج تک پیدا نہیں ہوا، لیکن جس کیفیت کو وہ پڑھنے والوں کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ قوائے حیات کو کمزور و ناتواں کرنے والی ہے"۔ [۹]

اقبال نے وحدت وجود سے ترک تعلق کیا اور ان کے اپنے قول کے مطابق انھوں نے مجدد الف ثانی نے فلسفۂ وحدت وجود کے مقابلے میں اسلامی تصوف قرار دیا۔ ۲۴ر جون ۱۹۱۶ء کے ایک

خط میں "اسرارِ خودی" کا حوالہ دیتے ہوئے مہاراجہ کشن پرشاد شاد کو لکھتے ہیں :

"اسلامی تصوّف کا دارومدار گستن پر ہے۔ تصوّف وجودیہ کا پیوستن یا فنا پر اگر میں نے گستن کی حمایت کی ہے تو کوئی بدعت نہیں کی۔ میرا ذاتی میلان پیوستن کی طرف ہے مگر وقت کا تقاضا اور ہے اور میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کے لکھنے پر مجبور تھا۔ دُنیا مخالفت کرتی ہے تو کرے۔ اس کی پروا نہیں۔ میں نے اپنی بساط کے مطابق اپنا فرض ادا کر دیا ہے۔" [۵۰]

پھر تصوّف کی ان دونوں قسموں کی اکبر الٰہ آبادی کے نام ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کے ایک خط میں یوں وضاحت کرتے ہیں :

"عجمی تصوّف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حُسن و چمک پیدا ہوتی ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوّف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ Pessimistic Literature کبھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا Optimistic ہونا ضروری ہے۔" [۵۱]

وحدت وجود سے اقبال کی برگشتگی اسرارِ خودی کی تصنیف سے شروع ہوئی۔ اس زمانے کے خطوط میں انھوں نے اپنے آپ کو واضح طور پر مجدد الف ثانی کا ہم خیال ظاہر کیا ہے۔ ان سے اقبال کے تعلق خاطر کے سلسلے میں ۲۹ جون ۱۹۳۴ء کو سیّد نذیر نیازی کے نام ایک خط خاص اہمیت رکھتا ہے۔

آج شام کی گاڑی سے میں سرہند شریف جا رہا ہوں۔ چند روز ہوئے صبح کی نماز کے بعد میری آنکھ لگ گئی۔ خواب میں کسی نے مندرجہ ذیل پیغام دیا:

"ہم نے جو خواب تمھارے اور شکیب ارسلان (دروزی رہنما، اتحادِ اسلامی اور اسلام کے نشاۃ الثانیہ کے بہت بڑے داعی) کے متعلق دیکھا ہے وہ سرہند بھیج دیا ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ خدا تعالیٰ تم پر بہت بڑا فضل کرنے والا ہے۔

"پیغام دینے والا معلوم نہیں ہو سکا کون ہے۔ اس خواب کی بنا پر وہاں کی حاضری ضروری ہے۔"[9]

شاید اسی حاضری کے بعد ہی اقبال نے مجدد الف ثانی سے اپنی عقیدت کا اظہار بالِ جبریل کی اس نظم میں کیا جس کا عنوان ہے "پنجاب کے پیرزادوں سے" اس کے پہلے چار شعر سنیے:

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیرِ فلک مطلعِ انوار
اس خاک کے ذرّوں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحبِ اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیٔ احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہباں
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

اقبال نے برصغیر کے دوسرے اولیائے کرام میں سے کسی کو اس قسم کے الفاظ میں یاد نہیں کیا۔ مجدد صاحب اقبال کے خیال میں وہ "صاحبِ اسرار" تھے اور سرمایۂ ملّت کے ایسے نگہبان جن کو اللہ نے ملّت پر آنے والے برے وقت سے خبردار کیا اور جن کے نفسِ گرم سے مردانِ حر نے حرارت پائی۔ بالِ جبریل ہی کی ایک غزل میں یہ شعر بھی ہے:

تین سو سال سے ہیں ہند کے مے خانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

تین سو سال کے ذکر سے صاف مجدد صاحب کے پیغام کی طرف اشارہ ہے۔ اقبال نے اس پیغام کی طرف اُس وقت رجوع کیا جب اُن کو یقین ہو گیا کہ "وقت کا تقاضا" یہی ہے۔ مجدد الف ثانی نے جب وحدت وجود کے فلسفے کی مخالفت کی تھی تو اس کی وجہ ایک تو مذہبی فکر میں وہ انتشار تھا اکبر کے عہدِ حکومت میں دینِ الٰہی کے شاخسانے سے پیدا ہوا تھا اور دوسرے یہ کہ خود ہندوؤں میں احیائے مذہب کی تحریک کے آثار نمایاں ہونے لگے تھے۔ اقبال کے زمانے یعنی ۱۸۵۷ء کے بعد برطانوی

اقتدار کے دوران تو ہندو مُسلم اختلافات نے بتدریج بڑی مخدوش صورت اختیار کر لی تھی۔ مختلف عوامل کی بنا پر جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہندو اکثریت کے مقابلے میں مسلمان اقلیت کو من حیث القوم اپنی بقا کا مسئلہ درپیش تھا۔ گویا حالات مجدد الف ثانی صاحب کے زمانے سے کہیں زیادہ نازک اور خطرناک تھے لہٰذا اقبال نے بھی وحدت وجود کے بھائی چارے اور صلح کل کا اصول ترک کیا اور مُسلمان قوم کو علیحدگی اور اپنے حقوق کی پاسبانی کا درس دیا اور آخر ۱۹۳۰ء میں ہندو مُسلم اکثریتی علاقوں کی بنیاد پر برصغیر کی تقسیم کی تجویز پیش کی۔

اس ساری گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ اقبال بیسویں صدی میں مجدد الف ثانی کے جانشین ثابت ہوئے۔ انھوں نے برصغیر کے خاص حالات کے پیش نظر اجتماعی زندگی میں وحدت وجود کو قابل عمل نہیں سمجھا اور اسے خیرباد کہہ دیا مگر مجدد صاحب ہی کی طرح اسے یکسر مسترد بھی نہیں کیا بلسفیانہ سطح پر وہ آخر تک اس کے قائل رہے۔ ان کا یہ اعتراف ان کے خطوط میں موجود ہے کہ ان کا فطری اور آبائی رجحان وحدت وجود کی طرف تھا اور اسے ترک کرنے میں انھیں "ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔

اس جہاد میں اقبال شاعری کی حد تک تو کامیاب رہے مگر ان کے "خطبات مدراس" میں صورت حال مختلف ہے۔ یہاں انھوں نے ابن عربی منصور حلاج عراقی بایزید بسطامی اور دوسرے مشاہیر وجودی صوفی شعرا سے بلاتکلف اخذ و استفادہ کیا ہے اور ان کی آرا کو اپنایا ہے اس لیے بعض ناقدین کا یہ کہنا کہ اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت وجود سے ہوا تھا اور انجام بھی اس پر ہوا، کچھ ایسا غلط نہیں۔

اب میں ایسی چند خصوصیات کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جو تصوّف سے ہمارے شعرا کی دل بستگی کی وجہ سے ہماری شاعری میں داخل ہوئیں اور ان کی پہچان بن گئیں۔ مثلاً ہمارے صوفیہ اور شعرا نے واعظ و مُلّا اور زاہد و شیخ کے جبر و اکراہ اور ظاہر داریوں سے جنھیں حافظ نے "ناز و کرشمہ بر سر منبر" کا نام دیا تھا ہمیشہ اپنی ناخوشی اور بیزاری کا اظہار کیا ہے اور اکثر انھیں اپنی طنز و تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ یہ دراصل زاہدیت کے خلاف ایک احتجاج ہے کیوں کہ وہ محض پابستہ رسوم و قیود ہے اور اس صدق و صفا اور قلبی جذب و کیف سے خالی ہے جو صوفیہ کے نزدیک مذہب کی

حقیقی غرض وغایت ہے۔ یہ طرزِ خیال رومی سے لے کر اقبال تک مسلسل روایت کی شکل میں نظر آتی ہے جس میں حافظ و سعدی بھی شامل ہیں اور میر و غالب بھی، مگر اس احتجاج کی ایک اور نسبتاً زیادہ وسیع صورت جسے وحدت وجود کے تصور سے بڑی گہری نسبت ہے بلکہ اسے اسی کا شاخسانہ کہنا چاہیے، یہ ہے کہ ہمارے شعرا مذہبی عقیدے کے اعتبار سے اسلام کے پیرو ہونے کے باوجود اپنی شاعری میں کفر کا کلمہ پڑھتے تھے۔ یہی حال فارسی سے حکیم سنائی سے جامی تک کے صوفی شعرا کا ہے۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اُردو پر فارسی شاعری کی اس روایت کا اثر تھا تو یہ سوال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ اس کفر کی ماہیت اور نوعیت کیا ہے۔ یہ کس تصور یا ذہنی کیفیت کا ترجمان ہے۔ ظاہر ہے کہ شاعری میں کفر ایک شاعرانہ تمثیل ہے جسے شاعر نے اپنے حرف مطلب کے اظہار کے لیے اپنا رکھا ہے۔ اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ شاعر کے خیال میں زاہدیت کی فضا اتنی تنگ اور محدود ہے اور اس میں انسان کے وجدان و شعور اور فکر و احساس پر اتنی پابندیاں ہیں کہ انسان کی شخصیت بننے اور سنورنے کے بجائے سکڑ سمٹ کر رہ جاتی ہے۔ شاعر زاہدیت کی اس گھٹی ہوئی فضا اور رسمیت کے عوض اپنے فکر و احساس کی آزادی کو تج دینے پر آمادہ نہیں۔ اس کے نظامِ اقدار میں روشن خیالی، کشادہ دلی اور وسیع النظری کو خاص اہمیت حاصل ہے کیوں کہ یہ وہ عناصر ہیں جو انسانی شخصیت کی نشوونما اور ترقی اور اس کی صلاحیتوں کو اُبھارنے اور ایک بھرپور زندگی گزارنے کے لیے ضروری ہیں۔ ان عناصر سے جو فضا ترتیب پاتی ہے اس کو ان شعرا نے کفر سے تعبیر کیا ہے۔ اس قسم کی فضا انسانی فطرت کی ایک کیفیت بھی ہے اور اس کی ایک طلب بھی۔ اس سے کسی کے ایمان میں خلل نہیں پڑ سکتا کیونکہ اسلام خود دینِ فطرت ہے یوں نہ ہوتا بھلا امیر خسرو جیسا ولی باصفا کیسے پکار اُٹھتا:

کافرِ عشقم مسلمانی مرا درکار نیست
ہر رگِ من تار گشتہ، حاجتِ زنار نیست

جب ایک دفعہ کفر کی تمثیل کو شاعری میں قبول کر لیا گیا تو اس کے دوسرے لوازمات یعنی بُت خانہ دیر اور قشقہ و زنار کے ذکر نے بھی رواج پایا۔ اس کے ساتھ مے خانے کی بساط بچھی تو ساغر و مینا کھنکے اور خرامِ ساقی و صدائے چنگ کے درمیان رندوں کی ہاؤ ہو کے نعرے گونجے۔ غرض ہمارے شعرا نے

اپنے تخیل کے زور سے ایک پورا نگار خانہ آباد کر لیا۔ اب اس نگار خانے کی کچھ تصویریں دیکھیے :

میر کے دین و مذہب کو اب پوچھتے کیا ہو ان نے تو
قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

کفر کچھ چاہیے اسلام کی رونق کے لیے
حُسن زنّار ہے تسبیح سلیمانی کا

اُداسیاں تھیں مری خانقہ میں قابلِ سیر
صنم کدے میں تو ٹک آ کے جی لگا بھی ہے — میر

دیکھا جو حرم کو تو نہیں دیر کی وسعت
اس گھر کی فضا کر گیا معمار فراموش

جب پھونکیے ناقوسِ صنم خانۂ دل شیخ
کعبے کا ترے وجد میں دیوار و در آوے — سودا

وفاداری بہ شرطِ استواری اصلِ ایماں ہے
مرے بت خانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

نہیں کچھ سُبحہ و زنّار کے پھندے میں گیرائی
وفاداری میں شیخ و برہمن کی آزمائش ہے — غالب

دیکھیے اقبال نے حرم و دیر کی رسومات کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے خالقِ حقیقی سے انسان کے بلا واسطے رشتے کو کیسے بے لاگ اور بے باک طریقے سے اور عبودیت کے کیسے زندہ خلوص کے ساتھ ظاہر کیا ہے :

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اُٹھا دو
حق را بہ سجودے صنماں را بہ طوافے
بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو
تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے
آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

کفر کی تمثیل کے ساتھ جنون و عشق کی اصطلاحیں بھی منسلک ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ کفر، جنوں اور عشق فارسی اور اردو شاعری کی ایک مثلث قدیم کے تین زاویے ہیں۔ جنوں اور عشق کے تصوّرات بھی دراصل تصوّف ہی سے ماخوذ ہیں۔ معرفتِ الٰہی اور ادراکِ حقیقت کا وہ طریقہ جو عقل و خرد اور استدلال پر انحصار کرتا ہے صوفیہ کے نزدیک ناقص اور ناقابلِ اعتبار ہے' مولانا روم کے شعر ہیں:

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

گر بہ استدلال کارِ دیں بُدے
فخرِ رازی رازدانِ دیں بُدے

معرفتِ الٰہی اور ادراکِ حقیقت کا صحیح طریقہ صوفیہ کے نزدیک کشف و اشراق ہے۔ انسان اپنی اس صلاحیت کو تزکیۂ نفس اور صفائے قلب کی ریاضتوں سے جلا دے سکتا ہے۔ مولانا روم ہی کا ایک اور شعر ہے:

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک
نقش ہا بینی بروں از آب و خاک

گویا صوفیہ کے نزدیک آئینۂ دل پاک و صاف ہو تو وہ آب و گل کے جہاں سے ماورا نقوش بھی دیکھ سکتا

ہے۔ چنانچہ میر نے کہا ہے :

دل نے ہم کو مثالِ آئینہ
ایک عالم سے روشناس کیا

اور غالب نے اس خیال کو کہ تمام موجودات میں دل کا آئینہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے، اس طرح ظاہر کیا ہے :

از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئینہ
طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ

صوفیہ کے کشفی اور اشراقی طریقے کا تعلق دل سے ہے اور عقل و خرد کا تعلق دماغ سے۔ عقل و خرد سے خبر حاصل ہوتی ہے اور کشف و اشراق سے نظر۔ دل ہی عشق و جنوں کا مرکز ہے۔ چنانچہ تصوف سے متاثر شاعری میں ہمیشہ عقل و خرد کے مقابلے میں عشق و جنوں کو سراہا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اہل خرد پر غالب کی طنز ملاحظہ ہو :

ہیں اہل خرد کس روشِ خاص پہ نازاں
پابستگیٔ رسم و رہِ عام بہت ہے

مگر غالب جنوں کے قائل ہونے کے باوجود عقل کی دروں بینی کی اہلیت بھی رکھتے تھے۔ چنانچہ انھیں اس کا بھی اندازہ تھا کہ دل کی آگہی کے طفیل امید و بیم کی کش مکش ایک بلائے بے درماں بھی بن سکتی ہے !

شکوہ و شکر کو ثمر بیم و اُمید کا سمجھ
خانۂ آگہی خراب دل نہ سمجھ بلا سمجھ

اور آگہی کے آشوب کو برداشت کرنے کے لیے اک گونہ بے خودی کا سہارا بھی لینا پڑتا ہے :

بے مے کسے ہے طاقتِ آشوبِ آگہی
کھینچا ہے عجزِ حوصلہ نے خط ایاغ کا

اقبال کے ہاں بھی دل کی آگہی کی کیفیتوں کا بیان اکثر ہوا ہے۔ مثلاً "ساقی نامہ" کے یہ رواں دواں شعر دیکھیے :

مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں
مرے دل کی پوشیدہ بیتابیاں
مرے نالۂ نیم شب کا نیاز
مری خلوت و انجمن کا گداز
امنگیں مری آرزوئیں مری
اُمیدیں مری جستجوئیں مری
مرا دل مری رزم گاہِ حیات
گمانوں کے لشکر یقیں کا ثبات

اقبال کے دل کو بھی گمانوں کے لشکر نے میدان کارزار بنا رکھا تھا مگر وہ خوش قسمت تھے کہ ان کو یقین کا ثبات بھی میسّر تھا۔

شاعری میں جب جنوں کی اصطلاح آئی تو اس کے ساتھ ایک طرف تو دشت و صحرا، چاکِ دامن اور چاک گریباں، خارِ مغیلاں اور آبلہ پائی کا ذکر عام ہوا اور دوسری طرف بہار میں موج، ہوا اور جرس گل کی صدا پر دیوانوں کی زنجیر پا کا شور اُٹھا۔ ہمارے شعرا نے اپنے زورِ تخیل سے اسی قسم کا ایک نگار خانہ یہاں بھی تیار کر لیا جیسا انھوں نے کفر کے لوازمات سے تیار کیا تھا۔ اب اس نگار خانے کی کچھ تصویریں بھی ملاحظہ فرمائیے:

جب جنوں سے ہمیں توسّل تھا
اپنی زنجیر پا ہی کا غل تھا

پھر موج ہوا پیچاں اے میر نظر آئی
شاید کہ بہار آئی، زنجیر نظر آئی

زنداں میں بھی شورش نہ گئی اپنے جنوں کی
اب سنگ مداوا ہے اس آشفتہ سری کا

اب کے جنوں میں فاصلہ شاید نہ کچھ رہے
دامن کے چاک اور گریباں کے چاک میں   میر

گر کیا ناصح نے ہم کو قید اچھا یوں سہی
یہ جنونِ عشق کے انداز چھٹ جائیں گے کیا

ہے سنگ پر براتِ معاشِ جنونِ عشق
یعنی ہنوز منتِ طفلاں اٹھائیے

میں نے مجنوں پہ لڑکپن میں اسد
سنگ اٹھایا تھا کہ سر یاد آیا

احباب چارہ سازیٔ وحشت نہ کر سکے
زنداں میں بھی خیال بیاباں نورد تھا

ان آبلوں سے پاؤں کے گھبرا گیا تھا میں
جی خوش ہوا ہے راہ کو پُر خار دیکھ کر   غالب

اقبال کے کلام میں تو جنوں کے بارے میں اشعار کا کوئی شمار نہیں. اس لیے کہ جنوں ان کے ہاں ایک عقیدہ بھی ہے ایک ایسا ذہنی رویّہ بھی جس کی انھوں نے عمر بھر پرورش کی ہے. بانگِ درا کے زمانے کا ایک شعر ہے :

الٰہی عقلِ خجستہ پے کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
اسے ہے سودائے بخیہ کاری مجھے سر پیرہن نہیں ہے

اور پھر بالِ جبریل میں وہ وقت آیا جب اقبال نے اپنی آواز سے خود اثر لیتے ہوئے بڑے

اعتماد سے کہا:

یہ کون غزل خواں ہے پُر سوز و نشاط انگیز
اندیشۂ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیز

اب میں اقبال کے چند ایسے شعر آپ کو سناؤں گا جو ملائے مکتب کے خیال میں تو شاید کفر کی سرحدوں کو چھو گئے ہیں مگر جیسا کہ ہم نے دیکھا شاعری میں اس قسم کا کفر روا سمجھا گیا ہے۔

کمالِ جوشِ جنوں میں رہا میں گرمِ طواف
خدا کا شکر سلامت رہا حرم کا غلاف

وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
خدا مجھے نفسِ جبرئیل دے تو کہوں

مرے گلو میں ہے اک نغمہ جبرئیل آشوب
سنبھال کر جسے رکھا ہے لامکاں کے لیے

غرض یہ کہ اردو شاعروں کے جنوں کے تصور میں محض آوارگی، وہ بیاباں ہی نہیں ایک ذوق و شوق ایک کوشش و کاوش ایک طلب و تمنا اور آرزو مندی کا تصور بھی شامل ہے۔ یہ تصور شاعر کو دل و جان سے عزیز ہے اس لیے کہ وہ زندگی کی ایک اعلیٰ سطح کی علامت ہے۔

ہماری شاعری میں جنوں اور عشق اکثر ہم معنی الفاظ کی صورت میں بھی استعمال ہوئے ہیں۔ غالب کے جو اشعار میں نے ابھی آپ کو سنائے ان میں جنونِ عشق کی ترکیب بھی موجود ہے۔ غالب تو عشق کو اصطلاحی نہیں لغوی معنوں میں بھی جنون سمجھتے تھے۔ ان کا مشہور شعر ہے:

بلبل کے کاروبار پہ ہیں خندہ ہائے گُل
کہتے ہیں جس کو عشق خلل ہے دماغ کا

ظاہر ہے کہ یہاں غالب جس عشق کا ذکر کر رہے ہیں وہ انسانوں کا عشق بھی ہو سکتا ہے۔ میہ

غالب اور اقبال کے ہاں عشق کے کیا معنی رہے ہیں اس کی بحث ذرا بعد میں آئے گی۔ فی الحال مجھے یہ کہنا ہے کہ عشق وحدت وجود کے تصور میں ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ابن عربی کی وہ نظم یاد کیجیے جس کا ترجمہ میں نے کچھ دیر ہوئی آپ کو سُنایا تھا۔ اس کا آخری مصرع یہی ہے کہ میرا دین بھی عشق ہے اور میرا ایمان بھی عشق ہے۔ عشق حقیقی یعنی خدا کا عشق تو تصوف کا خاص موضوع ہے لیکن چونکہ کائنات حسن حقیقی کی مظہر ہے اس لیے صوفیہ کو اس کی ہر شے حسین لگتی ہے اور ہر شے کی طرف ان کا دل مائل ہوتا ہے لہٰذا عشق مجازی یعنی انسانوں کے درمیان عشق بھی اس میں شامل ہے مولانا روم کا شعر ہے:

ازانم مُبتلائے ماہ رویاں
کہ از جُنبش درایشاں صد نشاں است

عراقی نے یہی بات ایک اور رنگ میں کہی ہے:

وز روئے آں کہ رونق خوباں زروئے تست
وائم نظارۂ رُخِ خوبانم آرزو است

یہاں ہمیں عشق مجازی ہی سے سروکار رہے گا یعنی وہ عشق جو انسانوں کے درمیان ہوتا ہے جس میں افسانی تو انجنس اور جنسیت بھی ہو سکتی ہے اور اس کے ساتھ جذباتی قرب و یگانگت، خلوص و نیاز اور بے رنگی بھی۔ مگر ہماری شعری روایت میں اکثر عشقِ حقیقی اور عشقِ مجازی اس طرح ایک دوسرے سے پیوست ہیں کہ ان کو جُدا جُدا کر کے دیکھنا مشکل ہو جاتا ہے اور پھر یہ بہت کچھ قاری کی اپنی افتادِ مزاج اور رجحانِ طبیعت پر بھی منحصر ہے۔ اکثر عشقیہ اشعار کی بیک وقت دونوں قسم کی تفسیر کی جا سکتی ہے۔ ایک اور مشکل یہ ہے کہ شعری روایت میں عشقیہ شاعری کی زبان اتنی عام پسند اور مقبول ہو چکی ہے کہ شاعر کا مافیہ کچھ ہی ہو وہ سہارا اسی زبان کا لیتا ہے۔ فیض صاحب انقلاب زندہ باد کی بات بھی جمالِ لب و رُخسار کے حوالے سے کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اب اقبال کے کچھ ایسے اشعار آپ کی خدمت میں پیش کرتا ہوں جو اس زمانے کی یادگار ہیں جب وہ عشقِ مجازی کی منزل سے دور نکل چکے تھے مگر اظہار و بیان میں انھوں نے وہی رعایتیں ملحوظ رکھی ہیں جو عشقِ مجازی سے مخصوص ہیں، اشعار یہ ہیں:

میں نو نیاز ہوں مجھ سے حجاب ہی اولیٰ
کہ دل سے بڑھ کے ہے میری نگاہ بے قابو

عروسِ لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں

کہہ گئیں رازِ محبت پردہ داری ہائے شوق
تھی فغاں وہ بھی جسے ضبطِ فغاں سمجھا تھا میں

تجھے یاد کیا نہیں ہے مرے دل کا وہ زمانہ
وہ ادب گہہِ محبت وہ نگہ کا تازیانہ

عین وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب

ان اشعار کی تفسیر آپ جو چاہیں کریں، اقبال نے یہاں جو کچھ بھی کہا ہے عشقیہ شاعری کی زبان میں کہا ہے۔ اس عشقیہ شاعری کی زبان میں کہ جس میں تصوّف کا رنگ بھی شامل ہے اور تو اور ذرا فراق صاحب کی ایک غزل کا حال سنیئے جس میں انھوں نے صراحتاً ایک خاص شخص یعنی اپنے "شامِ عیادت" کے محبوب سے خطاب کے دوران یہ شعر بھی کہے ہیں:

تجھی سے رونقِ بزمِ حیات ہے اے دوست
تجھی سے انجمنِ مہر و ماہ روشن ہے
تری نظر سے عبارت جہاں کے نقش و نگار
یہ کائنات شعاعِ نگاہِ پُرفن ہے

ہوا سنکتی ہوئی رات جگمگاتی ہوئی
یہ آہٹیں ہیں تری ہی، ترا ہی دامن ہے

کوئی تصوّف پسند قاری اگر ان اشعار میں محبوبِ حقیقی سے عشقِ حقیقی کے اظہار کا جلوہ دیکھے تو کیا آپ اسے اس کی غلط بینی قرار دیں گے؟ اقبال اور فراق کے اشعار سے یہ مثالیں میں نے اپنی اس گذارش کے ثبوت میں پیش کی ہیں۔ ہماری شعری روایت میں عشقِ حقیقی اور عشقِ مجازی اس طرح ایک دوسرے میں پیوست ہیں کہ ایک پر دوسرے کا گمان ہونا عین ممکن ہے۔

بہرحال جیسا کہ میں نے عرض کیا ہمیں عشقِ مجازی ہی سے سروکار رہے گا جو میر کی شاعری میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور میر کے عشق میں میر کی شخصیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس بات کی وضاحت میں یہ عرض کروں گا کہ میر کے لیے عشق کوئی ایسا فروعی اور سطحی جذبہ نہیں جو دل بہلانے یا وقت گزارنے کے لیے عارضی طور پر اپنے اوپر طاری کر لیا جائے اور پھر سے تہہ کر کے رکھ دیا جائے۔ میر کا عشق ان کے لیے ایک ایسا بھرپور اور ہمہ گیر تجربہ ہے کہ جس میں میر کی پوری شخصیت منہمک نظر آتی ہے اور وہ اس کا معروضی شعور بھی رکھتے ہیں:

مثالِ سایہ محبت میں جال اپنا ہوں
تمہارے ساتھ گرفتار حال اپنا ہوں

اس شعر میں عشق کے بارے میں میر نے جو دروں بینی دکھائی ہے وہ عشقیہ کے کئی اور پہلوؤں کی نقاب کشائی میں بھی نمایاں ہے:

یاد اس کی اتنی خوب نہیں میر باز آ
نادان پھر وہ جی سے بھلایا نہ جائے گا

کہتا تھا کسی سے کچھ تکتا تھا کسی کا منہ
کل میر کھڑا تھا یاں سچ ہے کہ دوانہ تھا

وصل و ہجراں سی جو دو منزل ہیں راہِ عشق کی
دل غریب ان میں خدا جانے کہاں مارا گیا

کچھ نہ دیکھا پھر بجز یک شعلۂ پر پیچ و تاب
شمع تک تو ہم نے دیکھا تھا کہ پروانہ گیا

مستقل رونے سے شاید کہ بجھے آتشِ دل
ایک دو آنسو تو اور آگ لگا دیتے ہیں

ہو گا کسی دیوار کے سائے میں پڑا میر
کیا کام محبت سے اس آرام طلب کو

اس آخری شعر کی تہہ دار رمزیت کا تو کوئی جواب نہیں۔ یہاں میر نے محبت میں اپنی حالت پر ترس بھی کھایا ہے اور طنز بھی کی ہے مگر اس پیار اور چمکار کے ساتھ کہ جو صرف میر ہی سے ممکن تھا۔ اس دیوانگیٔ شوق کا یہ عالم ہے:

دلِ پُر خوں کی اک گلابی سے
عمر بھر ہم رہے شرابی سے

شرابِ عشق میسر ہوئی جسے یک شب
پھر اس کو روزِ قیامت تلک خمار رہا

عشق میں طبیعت کی یہی استقامت اور شعروں میں اس طرح ظاہر ہوتی ہے:

اپنا نہیں یہ طور کسی اور کو دیکھیں
آئینے کو لپکا ہے پریشاں نظری کا

کنارا یوں کیا جاتا نہیں پھر
اگر پائے محبت درمیاں ہو

اب تو گلے بندھا ہے زنجیرِ طوق ہونا
عشق و جنوں کے اپنے ناموس دار ہم ہیں

دل کے ویراں ہونے پر بھی محبت کے داغ کی روشنی قائم رہتی ہے:

روشن ہے اس طرح دل ویراں میں ایک داغ
اُجڑے نگر میں جیسے جلے ہے چراغ ایک

میں نے جب عرض کیا تھا کہ میر کی پوری شخصیت عشق میں منہمک نظر آتی ہے تو اس کا ایک اور مطلب یہ بھی تھا کہ میر عشق کو دوسرے مسائل سے بے نیاز یا الگ ہو کر نہیں بلکہ ان کے سیاق و سباق میں دیکھتے ہیں:

مصائب اور تھے پر دل کا جانا
عجب اک سانحہ سا ہو گیا ہے

جگر کاوی، ناکامی دُنیا ہے آخر
نہیں آئے جو میر کچھ کام ہوگا

اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ مصائب صرف میر کی ذاتی زندگی ہی سے متعلق نہیں تھے۔ انھیں اُن مصائب کا بھی پورا احساس تھا جو ان کے زمانے میں اجتماعی زندگی کو پیش آتے رہے۔ گویا غمِ عشق اور غمِ روزگار ساتھ ساتھ ان کو اور ان کی شاعری کو متاثر کرتے رہے۔ غمِ عشق کو محسوس کرنے میں کچھ ان کی اپنی رقت آمیز طبیعت کا اثر بھی شامل تھا اور یہ اثر اس وقت زیادہ نمایاں ہو جاتا تھا جب وہ عشق میں اپنی حالت پر غور کر رہے ہوں:

جب نام ترا لیجیے تب چشم بھر آوے
اس طرح کے جینے کو کہاں سے جگر آوے

ہمارے آگے ترا جب کسو نے نام لیا
دل ستم زدہ کو ہم نے تھام تھام لیا

یہ میر کی عشقیہ شاعری کا ایک رنگ ہے۔ اب میں آپ کو کچھ ایسے شعر سُناتا ہوں جن میں میر نے محبوب سے اس کی بے اعتنائی کی شکایت کی ہے، بالکل فطری انداز میں، خالص انسانی سطح پر

اور ضبط و احتیاط کے ساتھ۔ حالانکہ یہ بڑا نازک مقام تھا۔ لہجے میں وہ ساری حسرت اُتر آئی ہے جو دل میں بھری تھی مگر کسی قسم کی تلخی کا شائبہ تک نہیں :

فقیرانہ آئے صدا کر چلے
میاں خوش رہو ہم دُعا کر چلے
جو تجھ بن نہ جینے کا کہتے تھے ہم
تو اِس عہد کو اب وفا کر چلے
کوئی نا اُمیدانہ کرتے نگاہ
سو تم ہم سے منہ بھی چھپا کر چلے

دور ہونے کا ہم سے وقت ہے کیا
پوچھ کچھ حال بیٹھ کر نزدیک

وجہِ بیگانگی نہیں معلوم
تم جہاں کے ہو واں کے ہم بھی ہیں

ہم فقیروں سے بے ادائی کیا
آن بیٹھے جو تم نے پیار کیا

میرؔ جیسی غمزدگی اور ان جیسی آنسوؤں میں ڈھلی ہوئی آواز اُردو کے کسی اور شاعر کے حصّے میں نہیں آئی۔ چنانچہ انھوں نے خود کہا ہے :

میں جو بولا کہا کہ یہ آواز
اسی خانہ خراب کی سی ہے

اِس "خانہ خراب" کو اپنی شاعری کے ایک لامتناہی سلسلہ کرب و بلا ہونے کا بھی پورا احساس تھا :

ہر صبح غموں میں شام کی ہے میں نے
خونابہ کشی مدام کی ہے میں نے
یہ مہلت کم کہ جس کو کہتے ہیں عمر
مر مر کے غرض تمام کی ہے میں نے

ہاں کبھی کبھی وہ اپنے آپ سے یہ بھی کہہ لیتے تھے :

صبر بھی کرلو بلا پر میر جی صاحب کبھی
جب نہ تب رونا ہی دھونا یہ بھی کوئی ڈھنگ ہے

کچھ میر کی اپنی طبیعت کی نرمی اور گداز نے کچھ ان کی دکھ بھری زندگی کے تجربات نے ان کی شاعری کو وہ لب و لہجہ اور وہ اثر انگیزی عطا کر دی تھی جسے میر کا انداز کہا گیا ہے اور جس پر اُردو کے اکثر شاعروں نے للچائی ہوئی نظر ڈالی ہے۔ ذوق کا وہ شعر تو آپ کو یاد ہوگا :

نہ ہوا پر نہ ہوا میر کا انداز نصیب
ذوق یاروں نے بہت زور غزل میں مارا

ذاتی طور پر مجھے جب بھی یہ شعر یاد آتا ہے تو میں سوچتا ہوں کہ ذوق نے یہ کیوں کر سمجھ لیا کہ محض زور مارنے سے غزل میں میر کا انداز پیدا ہو سکتا ہے۔ میر کا انداز تو میر کی شخصیت اور زندگی کو ہر رنگ میں قبول کرنے کی اس صلاحیت کی دین تھی جس کی تربیت اور پرورش کرنے کے لیے اس قسم کی روحانی تپسیا کرنی پڑتی ہے جس کا ذکر میر نے اپنے ان اشعار میں کیا ہے :

جفائیں دیکھ لیاں ، کج ادائیاں دیکھیں
بھلا ہوا کہ تری سب برائیاں دیکھیں

مرے سلیقے سے میری نبھی محبت میں
تمام عمر میں ، ناکامیوں سے کام لیا

اس شعر میں کلیدی لفظ سلیقہ ہے جس کی بدولت میر نے ناکامیوں سے کام لیا۔ یہ لفظ میر کے کچھ اور اشعار میں بھی استعمال ہوا ہے :

شرط سلیقہ ہے ہر ایک امر میں
عیب بھی کرنے کو ہنر چاہیے

تمنائے دل کے لیے جان دی
سلیقہ ہمارا تو مشہور ہے

مصرع کبھی کبھی کوئی موزوں کروں ہوں میں
کس خوش سلیقگی سے جگر خوں کروں ہوں میں

زندگی، عشق اور شاعری میں سلیقے اور ہنر کے علاوہ میر نے عشق میں ادب بھی سیکھا تھا۔

دور بیٹھا غبار میر اس سے
عشق بن یہ ادب نہیں آتا

پھر میر کے خیال میں عاشق کو محبوب سے ملنے کا ڈھب بھی آنا چاہیے:

مجھی کو ملنے کا ڈھب کچھ نہ آیا
نہیں تقصیر اس ناآشنا کی

عشق دیوانگی اور جنوں ہی سہی مگر شعور یہاں بھی لازم ہے:

خوش ہیں دیوانگیٔ میر سے سب
کیا جنوں کر گیا شعور سے وہ

سلیقہ، ہنر، ادب، ڈھب، شعور، یہ وہ اسالیب ہیں جنھیں میر نے زندگی اور عشق میں مٹ مٹ کے سیکھا اور ملحوظ رکھا ہے۔ یہ میر کی سلامت روی کا ثبوت ہے کہ وہ اپنی تمام تر بے دماغی بد دماغی، غم پرستی اور یاسیت کے باوجود ان اثباتی عناصر کو اپنی شخصیت کا جزو بنانے کے اہل تھے۔ اس اہلیت میں کچھ حصہ تو ان کے کلاسیکی مزاج اور متصوفانہ تربیت کا رہا ہوگا اور کچھ اس جمے ہوئے معاشرے کا کہ جس میں میر نے زندگی گزاری جس میں اقدار اور آداب و رسوم کے معیار قائم تھے جو سب افراد کے لیے قابلِ احترام تھے اور سب انھیں اس طرح تسلیم کیے ہوئے تھے کہ ان سے

انحراف کی توقع بھی نہیں کی جاتی تھی۔ اس پورے تہذیبی رویّے کو میر نے اپنے ایک شعر میں یوں بند کیا ہے :

چارہ گری بیماریٔ دل کی رسمِ شہرِ حُسن نہیں
ورنہ دلبرِ ناداں بھی اس درد کا چارہ جانے ہے

ذرا اس شعر پر غور کیجیے، عاشق کو معلوم ہے کہ اس کے درد کا چارہ محبوب کے پاس ہے مگر چارہ گری، شہرِ حسن کے آداب و رسوم میں شامل نہیں لہٰذا محبوب مجبور ہے اور عاشق کو اس کی یہ مجبوری بغیر کسی گلے شکوے کے قبول ہے۔

میر کے ہاں اس قسم کی تسلیم و رضا کے جو نمونے ملتے ہیں وہ غالب کے ہاں ناپید ہیں۔ اس لیے کہ غالب کو اپنی انفرادیت کا شدید احساس تھا اور اس کے اثبات پر اصرار بھی۔ لہٰذا وہ کسی معاشرتی یا اجتماعی اصول کی پابندی کو لازمی نہیں سمجھتے تھے۔ غالب نے یہ تو مانا :

ریختہ کے تمھیں استاد نہیں ہو غالب
کہتے ہیں اگلے زمانے میں کوئی میر بھی تھا

مگر کبھی میر کا انداز اپنانے کی خواہش کا اظہار نہیں کیا۔ شاید ان کے دل میں یہ خواہش پیدا ہی نہ ہوئی ہو۔ ان کی شخصیت کا خمیر اور قسم کی مٹی سے اُٹھا تھا۔ چنانچہ انھوں نے اُردو شاعری کے میدان میں ایک نئی عمارت تعمیر کی جو میر کی عمارت سے بہت مختلف ہے۔ غالب کی عشقیہ شاعری پر بھی میر کی عشقیہ شاعری کا سایہ نہیں پڑا۔ بات یہ ہے کہ عشق نے غالب کی شخصیت کو اس حد تک متاثر نہیں کیا تھا جتنا ان کی شخصیت نے ان کے عشق کو۔ عشق ان کے ہاں میر کی طرح ہمہ گیر تجربے کی حیثیت نہیں رکھتا۔ وہ ان کے لیے محض ایک دلپذیر جذبہ تھا اور میر کے لیے ان کی زندگی۔ میں غالب نے اپنے آپ کو عشق کے ہاتھوں مکمل طور پر تسخیر نہیں ہونے دیا۔ ان کو اپنی شخصیت پر اتنا ناز تھا اور وہ اپنی ذات میں اتنے محو تھے کہ ان کے لیے محبوب کے سامنے اپنے آپ کو کھو دینا مشکل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ غالب کی عشقیہ شاعری میں نہ میر کا سا عجز و نیاز ہے اور نہ سپردگی و سرشاری کا وہ انداز، غالب کا دماغ اتنا توی ہے اور ان کے دل پر اس طرح حاوی کہ ان کا دل کسی پر ٹوٹ کے آنے کی نادانی کر ہی نہیں سکتا۔ وہ دیوانگی کا دعویٰ کرنے کے باوجود دوست کا فریب کھانے پر تیار نہیں تھے بلکہ اسے

فریب دینا انھوں نے اپنا کام ٹھہرالیا تھا:

عاشق ہوں پہ معشوق فریبی ہے مرا کام
مجنوں کو بُرا کہتی ہے لیلیٰ مرے آگے

اس کینڈے کا شعر آپ کو پوری اُردو شاعری میں نہیں ملے گا۔ غالب تو محبوب سے بے نیاز ہو کر اس کے حسن و جمال کے تصور کی رعنائی خیال ہی سے اپنی تشفی کا سامان پیدا کر لیتے تھے:

نہیں نگار کو اُلفت نہ ہو نگار تو ہے
روانیِ روش و مستیِ ادا کہیے

اسے غالب کی خودپسندی کا شاخسانہ ہی کہنا چاہیے کہ ان کے ہاں محبوب کے مقابلے میں اپنی برتری کا احساس کچھ زیادہ ہی پایا جاتا ہے:

عشق مجھ کو نہیں وحشت ہی سہی
میری وحشت تری شہرت ہی سہی

خو نے تری افسردہ کیا وحشتِ دل کو
معشوقی و بے حوصلگی طرفہ بلا ہے

وہ اپنی خو نہ چھوڑیں گے ہم اپنی وضع کیوں بدلیں
سبک سر بن کے کیوں پوچھیں کہ ہم سے سرگراں کیوں ہو

کبھی کبھی تو وہ محبوب کو ایک ایسا مدمقابل سمجھنے لگتے ہیں کہ جس سے بہر طور نمٹنا ہے:

عجز و نیاز سے تو وہ آیا نہ راہ پر
دامن کو اس کے آج حریفانہ کھینچیے

خدا شرمائے ہاتھوں کو کہ رکھتے ہیں کشاکش میں
کبھی میرے گریباں کو کبھی جاناں کے دامن کو

یہ سب کچھ کہنے کے بعد میں یہ بھی عرض کرنا چاہتا ہوں کہ وہ جو غالب نے اپنے بارے میں کہا تھا کہ "تھی نگہ میری نہاں خانۂ دل کی نقاب" تو اس کی بدولت غالب نے ایسے اشعار بھی کہے ہیں جن میں کہیں عاشق اور کہیں محبوب کی نفسیاتی کیفیات کو نہایت حُسن و خوبی سے بے نقاب کیا گیا ہے۔ ان میں سے چند ایک اشعار سنیے:

میں نامرادِ دل کی تسلی کو کیا کروں
مانا کہ تیرے رُخ سے نگہ کامیاب ہے

جان کر کیجے تغافل کہ کچھ اُمید بھی ہو
یہ نگاہِ غلط انداز تو سم ہے ہم کو

کس منہ سے شکر کیجیے اس لطفِ خاص کا
پرسش ہے اور پائے سخن درمیاں نہیں

زندگی یوں بھی گزر ہی جاتی
کیوں ترا راہ گذر یاد آیا

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اُس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

بہت دنوں میں تغافل نے تیرے پیدا کی
وہ اک نگہ جو بظاہر نگاہ سے کم ہے

رہے اس شوخ سے آزردہ ہم چندے تکلف سے
تکلف برطرف تھا ایک اندازِ جنوں وہ بھی

رنگِ شکستہ صبحِ بہارِ نظارہ ہے
یہ وقت ہے شگفتنِ گلہائے ناز کا

اور پھر وہ بے مثال غزل کہ جسے محبوب کے حُسن و رعنائی اور عاشق کے ذوق و شوق کا ترانہ کہنا چاہیے اور جس کا مطلع ہے:

مدّت ہوئی ہے یار کو مہماں کیے ہوئے
جوشِ قدح سے بزم چراغاں کیے ہوئے

اس غزل میں یہ دو شعر ایک اور نقطۂ نظر سے بھی قابلِ توجہ ہیں:

دل پھر طوافِ کوئے ملامت کو جائے ہے
پندار کا صنم کدہ ویراں کیے ہوئے
پھر شوق کر رہا ہے خریدار کی طلب
عرضِ متاعِ عقل و دل و جاں کیے ہوئے

یہاں غالب نے واقعی اپنی خود پسندی کا حصار توڑ دیا ہے اور عشق کی راہ میں پندار کے صنم کدے کو ویران کر کے متاعِ عقل و دل و جاں کا نذرانہ پیش کیا ہے۔ غالب کے جو اشعار میں نے آپ کی خدمت میں پیش کیے ہیں ان سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ غالب کی عشقیہ شاعری میں ان کی شخصی خصوصیات صاف جھلکتی نظر آتی ہیں۔ اس میں ایک خاص انفرادیت پائی جاتی ہے۔ طرزِ میر کی تو بُری بھلی پیروی ہوئی ہے مگر طرزِ غالب کی پیروی کی بہت کم جرأت کی گئی ہے۔

اقبال تک پہنچتے پہنچتے اُردو شاعری میں ایسا انقلاب آیا کہ انسانی عشق کی وہ تصویریں جو ہم نے میر و غالب کے ہاں دیکھی ہیں، اقبال کے ہاں نظر نہیں آتیں اور اگر نظر آتی بھی ہیں تو بس سرسری طور پر۔ بانگِ درا کی کچھ نظموں اور غزلوں میں اقبال کی شاعری میں عشق کا دردِ نہاں "سازشِ جسم و جاں" نہیں بلکہ "حیاتِ محض کی لرزشِ بے قرار" ہے۔ یہ عشق زندگی کے رازہائے سربستہ کے فہم و ادراک کا ایک ذریعہ بھی ہے اور عمل کا ایک سرچشمہ بھی۔

عقل و دل و نگاہ کا مُرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصوّرات

صدقِ خلیل بھی ہے عشق، صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

اقبال کا عشق برگساں کے Elan Vital یا جوششِ حیات کے انداز رکھتا ہے۔ یہ ایک تخلیقی قوت ہے جو خودی کو استحکام بخشتی ہے۔ یہ عشق پیہم اعلیٰ مقاصد کی تخلیق کرتا ہے اور ان کا جویا رہتا ہے۔ یہ طلب و آرزو کا ایک عمل مسلسل ہے، گویا یہ ایک اخلاق اور فعال قوت ہے۔ بانگِ درا ہی کے دور میں اقبال کے ہاں عشق کا یہ تصوّر اجاگر ہونے لگا تھا اور وہ اسے عقل و خرد کے مقابلے میں افضل و بہتر قرار دینے لگے تھے۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

بالِ جبریل اور ضربِ کلیم وغیرہ میں تو اقبال کا پورا کلام تقریباً عشق و خودی ہی کے محوروں کے گرد گھومتا ہے:

کبھی تنہائیِ کوہ و دمن عشق
کبھی سوز و سرورِ انجمن عشق
کبھی سرمایۂ محراب و منبر
کبھی مولا علی خیبر شکن عشق

"مسجد قرطبہ" اقبال کی عظیم نظم ہے۔ اس کے پہلے بند میں کار جہاں کی بے ثباتی اور نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا" کا ذکر کرنے کے بعد مسجد قرطبہ کے نقش میں عشق کو جس طرح رنگِ ثبات دوام کا ذمے دار ٹھہرایا ہے وہ ملاحظہ کیجیے:

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رَو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات

اے حرمِ قرطبہ عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود

آپ نے دیکھا کہ میر و غالب کی عشقیہ شاعری کا تو موازنہ کیا جا سکتا تھا کیونکہ ان کے ہاں بنیادی جذبہ مشترک تھا، اختلاف اس میں تھا کہ انھوں نے اس کے بارے کیا رویّہ اختیار کیا اور اسے اپنی زندگی میں کیا مقام دیا اور یہ اختلاف آخری تجزیے میں ان کی شخصیتوں کے اختلاف پر منتج ہوتا تھا۔ مگر اقبال نے تو عشق کو ایسے معنی دے دیے کہ جو انہی سے منسوب کیے جا سکتے ہیں۔ یہ صرف اور صرف اقبال کا تصورِ عشق ہے جو اپنے اندر قدیم تصوّف اور جدید فلسفے یعنی رومی اور برگساں دونوں کے اثرات کو لیے ہوئے بھی ہے اور اقبال کے منفرد نقطۂ نظر کا ترجمان بھی۔

انسانی عشق جس کا ذکر میر اور غالب کے سلسلے میں ہوا انسان کے بنیادی جذبوں میں سے ہے۔ غم بھی انسان کا ایک بنیادی جذبہ ہے۔ چنانچہ غمِ عشق کا واسطہ انسانوں کے عشقیہ تعلقات سے ہے اور غمِ روزگار کا واسطہ انسان کے ان دُکھوں سے جو اسے اس دنیا میں دوسرے انسانوں کے ساتھ زندگی گزارنے کے دوران پیش آتے ہیں یا جو وہ اپنے اردگرد کی اجتماعی زندگی میں دیکھتا اور محسوس کرتا ہے۔ ایک تیسری قسم کا غم وہ ہے جسے غمِ انسانیت کہا جا سکتا ہے۔ اس کا تعلق اس زمین و آسمان کے درمیان کائنات میں انسان کی ہستی سے ہے۔ یہ وہ عظیم الشان آفاقی غم ہے جو دراصل حیات و کائنات اور وجود میں چھپی ہوئی المیت سے متعلق ہے۔ یہ غم دو بنیادی حقیقتوں پر مبنی ہے، ایک تو یہ کہ انسان اپنی تمام صلاحیتوں اور کامرانیوں کے باوجود حیات و کائنات کی بے پناہ قوتوں میں ایک کمزور حیثیت رکھتا ہے اور دوسری یہ کہ اس دنیا میں ہر چیز کی آخری انجام

بہرحال فنا ہے۔ یہی وہ حقیقتیں ہیں جو یونان قدیم اور شیکسپیئر کے المیہ ڈراموں کی بنیاد ہیں۔ میر کے ہاں ان تینوں قسم کے غموں کا بے پایاں احساس اور اظہار پایا جاتا ہے۔ جہاں تک غم عشق کا تعلق ہے وہ میر کے ان تمام عشقیہ اشعار سے جو اب تک آپ کی خدمت میں پیش کیے جا چکے ہیں صاف عیاں ہے، میر کا عشق دراصل غموں کی پوٹ ہے اور ان کی عشقیہ شاعری بھی۔ طول کلام کے خوف سے کر میں غم عشق کے حامل مزید اشعار نظر انداز کرتا ہوں۔ غم روزگار کے بارے میں اشعار کا ذکر بھی اس مضمون کی ابتدا میں آچکا ہے۔ جہاں میں نے یہ عرض کیا تھا کہ میر کی صدی میر کی آواز میں بولتی ہے۔ یہاں میں تیسری قسم کے غم یعنی غم انسانیت کے بارے میں میر کے اشعار کی طرف خاص طور پر توجہ دلانا چاہتا ہوں۔ آپ دیکھیے گا کہ میر کے ہاں حیات و کائنات کے درمیان انسان کی معذوری اور مجبوری اور اس کے آخری انجام فنا کا شدید احساس پایا جاتا ہے۔

کرے کیا کہ دل بھی تو مجبور ہے
زمیں سخت ہے آسماں دور ہے
بہت سعی کریے تو مر رہیے میر
بس اپنا تو اتنا ہی مقدور ہے

زندگی کرتے ہیں مرنے کے لیے اہل جہاں
واقعہ میر ہے در پیش عجب یاروں کو

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا
یاں کے سپید و سیاہ میں ہم کو دخل جو ہے سو اتنا ہے
رات کو رو رو صبح کیا یا دن کو جوں توں شام کیا

شفا اپنی تقدیر ہی میں نہ تھی
سو مقدور بھر تو دوا کر چلے

اور انسان کی حقیقت کیا ہے؟

ایک وہم نہیں بیش مری ہستئ موہوم
اس پر بھی تری خاطرِ نازک پہ گراں ہوں

ہم گرفتار حال ہیں اپنے
طائرِ پر بریدہ کے مانند

آپ نے ملاحظہ کیا کہ میر نے اوپر بیان کی گئی اس حقیقت کو کہ انسان حیات وکائنات کی بے پناہ قوتوں کے سامنے مجبور و معذور ہے جبر و قدر کے فلسفے سے منسلک کرلیا ہے۔ یہ نقطۂ نظر فلسفہ وحدت وجود کے ماننے والوں میں بہت عام ہے۔ سوائے مولانا کے کہ جو وحدت وجود کے تو قائل ہیں مگر جبر وقدر کے معاملے ان کا مسلک بین بین ہے۔ وہ جدوجہد، ریاضت اور عمل کا سبق بھی دیتے ہیں۔ اقبال نے البتہ ان کے اس سبق کو بہت آگے بڑھا دیا ہے۔ بہرحال میر تو پوری طرح جبر اور تقدیر پر یقین رکھتے ہیں اور کسی کوشش وکاوش سے تبدیلیِ حالات کے قائل نہیں۔ بات یہ ہے کہ میر کے زمانے میں تسلیم و رضا معاشرے کا مسلمہ اصول تھا اور اجتماعی سطح پر تغیر کا کوئی تصور موجود نہیں تھا۔ لوگ یہ سمجھتے تھے کہ دنیا جیسی ہے ویسی ہی چلتی رہے گی۔ اس لیے زندگی کو ہر حال میں قبول کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ میر کی شاعری میں اسی فلسفۂ حیات کا اظہار ہے۔

مگر اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ میر کے ہاں زندگی کے خوش گوار اور نشاط آگیں پہلوؤں کا کوئی ذکر ہی نہیں۔ میر یہ بھی جانتے تھے:

لذّت سے نہیں خالی جانوں کا کھپا جانا
کب خضر و مسیحا نے جینے کا مزا جانا

غالب نے اس خیال کو زیادہ تیکھے اور جچتے ہوئے انداز میں پیش کیا ہے۔ انھوں نے جان کھپانے کی لذّت کے بجائے "روشناس خلق ہونے" کو اصلی زندگی کی نشانی بتایا ہے۔

وہ زندہ ہم ہیں کہ ہیں روشناس خلق اے خضر
نہ تم کہ چور بنے عمرِ جاوداں کے لیے

"جان کھپانے" کے علاوہ بھی میر نے جینے کا مزہ پایا تھا اور بہت زیادہ تو نہیں مگر کئی ایک اشعار میں اس کا بڑا پُرلطف اظہار بھی کیا ہے:

رنگِ گل و بوئے گل ہوتے ہیں ہوا دونوں
کیا قافلہ جاتا ہے تو بھی جو چلا چاہے

ساعدِ سیمیں دونوں اس کے ہاتھ میں لے کر چھوڑ دیے
بھولے اس کے قول و قسم پر ہائے خیالِ خام کیا

نازکی اس کے لب کی کیا کہیے
پنکھڑی اک گلاب کی سی ہے
میر ان نیم باز آنکھوں میں
ساری مستی شراب کی سی ہے

چلتے ہو تو چمن کو چلیے سنتے ہیں کہ بہاراں ہے
پھول کھِلے ہیں پات ہرے ہیں کم کم باد و باراں ہے
رنگ ہوا سے یوں ٹپکے ہے جیسے شراب چواتے ہیں
آگے ہو مے خانے کے نکلو عہدِ بادہ گساراں ہے

روایت کے مطابق تو میر مے خانے کے آدمی نہیں تھے مگر مے خانے کی محفل کے بارے میں انھوں نے جو لہکتی ہوئی غزل کہی ہے اس کا جواب تو پوری اُردو شاعری میں شاید ہی مل سکے:

یارو مجھے معاف رکھو میں نشے میں ہوں
اب دو تو جام خالی ہی دو میں نشے میں ہوں

ایک ایک قرط دور میں یونہی مجھے بھی دو
جامِ شراب پُر نہ کرو میں نشے میں ہوں
مستی سے درہمی ہے مری گفتگو کے بیچ
جو چاہو تم بھی مجھ کو کہو میں نشے میں ہوں
یا ہاتھوں ہاتھ لو مجھے مانندِ جامِ مے
یا تھوڑی دور ساتھ چلو میں نشے میں ہوں
معذور ہوں جو پاؤں مرا بے طرح پڑے
تم سرگراں تو مجھ سے نہ ہو میں نشے میں ہوں

ان پانچ شعروں میں میر نے مے خانے کی محفل کا کیا مکمل نقشہ کھینچا ہے اس میں بے تکلفی، دوست داری، عذر خواہی، سرگرانی، گفتگو میں درہمی اور چال میں لڑکھڑاہٹ، غرض مستی کے عالم کی جملہ خصوصیات آگئی ہیں۔ پھر بحر ایسی چُنی ہے کہ گویا مضمون کی رعایت سے اٹھکھیلیاں کر رہی ہے۔ ردیف میں سرشاری کا صاف اظہار ہے۔ میر نے یہ کیفیت اپنے رگ وپے میں نہیں اپنے شبستانِ تخیل ہی میں محسوس کی ہوگی مگر یہ ان کا شاعرانہ کمال ہے کہ وہ اس کے بیان پر ایسی قدرت رکھتے تھے۔

میر کے غم کے مقابلے میں غالب کے غم کی نوعیت مختلف ہے۔ وجود کے المیے کا احساس یعنی وہ غم جسے میں نے آفاقی غم یا غمِ انسانیت کہا ہے، غالب کے ہاں بھی موجود ہے اور اس کی چھوٹ غالب کے کئی اشعار پر پڑتی ہوئی نظر آتی ہے:

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

نہ گُلِ نغمہ ہوں نہ پردۂ ساز
میں ہوں اپنی شکست کی آواز

دامِ ہر موج میں ہے حلقۂ صد کامِ نہنگ
دیکھیں کیا گزرے ہے قطرے پہ گہر ہونے تک
یک نظر بیش نہیں فرصتِ ہستی غافل
گرمیِ بزم ہے اک رقصِ شرر ہونے تک

ان اشعار کا تاثر افسردگی اور اُداسی کا تاثر ہے، اس افسردگی اور اُداسی کا تاثر جو زندگی کی حقیقت پر غور کرنے کے بعد طاری ہوتی ہے۔ مگر غالب کو زندگی کی بنیادی اہمیت کا احساس ... رہتے ہوئے بھی زندگی سے محبت تھی اور انھوں نے اس کا اظہار بھی میر سے کہیں زیادہ کیا ہے۔ ایک مسلسل اور شدید خواہش زیست غالب کے نقطۂ نظر کا بنیادی عنصر ہے:

بخشے ہے جلوۂ گل ذوقِ تماشا غالب
چشم کو چاہیے ہر رنگ میں وا ہوجانا

جا دادِ بادہ نوشی زنداں ہے شش جہت
غافل گماں کرے ہے کہ گیتی خراب ہے

بر روئے شش جہت درِ آئینہ باز ہے
ہاں امتیازِ ناقص و کامل نہیں رہا

بہار گریز پا سہی لیکن آخر بہار ہے۔ نگار بے مہر ہے تو کیا آخر نگار ہے:

نہیں بہار کو فرصت نہ ہو بہار تو ہے
طراوتِ چمن و خوبیِ ہوا کہیے
نہیں نگار کو اُلفت نہ ہو نگار تو ہے
روانیِ روشِ و مستیِ ادا کہیے

... دو شعروں میں کیسی پُرخلوص اور بے تاب تمنا کا اظہار ہے:

گو ہاتھ کو جنبش نہیں آنکھوں میں تو دم ہے
رہنے دو ابھی ساغر و مینا مرے آگے

اے عندلیب یک کفِ خس بہر آشیاں
طوفانِ آمد آمدِ فصلِ بہار ہے

غالب کے ہاں محرومی کی خلش بھی ہے اور غم کا احساس بھی مگر میر کی سی غمزدہ آواز اور لب و لہجہ نہیں۔ بات یہ ہے کہ غالب کا دل اس طرح نہیں دکھتا جس طرح میر کا دل دکھتا تھا اور نہ اُن کا چہرہ میر کے چہرے کی طرح آنسوؤں سے تر ہوتا ہے۔ غالب کی رگوں میں میر سے زیادہ گرم خون دوڑتا تھا، ان کی طبیعت میں زیادہ تب و تاب اور حرکت تھی۔ غالب واقعی "بابِ نبرد" تھے شاعری سے قطع نظر ذاتی زندگی میں انھوں نے جس عزم و استقلال کا ثبوت دیا وہ پنشن کے مقدمے کی پیروی ہی سے ظاہر ہے۔

جہاں تک غالب کے غم کا تعلق ہے تو اس میں غم عشق کا حصّہ تو بہت کم تھا جیسا کہ آپ نے ان عشقیہ اشعار سے خود ہی اندازہ کر لیا ہوگا جو میں نے آپ کی خدمت میں پیش کیے ہیں۔ غالب کا غم یا تو ان کی ذاتی زندگی کے حالات و واقعات سے متعلق تھا یا اجتماعی زندگی کے حالات و واقعات سے یعنی معاشرتی ماحول سے جن کا ذکر ابتدا ہی میں کیا جا چکا ہے۔

ذاتی زندگی میں غم کا ایک عنوان تو وہی پنشن کا مقدمہ تھا جس کی پیروی میں انھوں نے اٹھارہ برس صرف کیے۔ اس زمانے کے فارسی خطوط اس مقدمے کے تذکرے سے بھرے پڑے ہیں۔ بعض قطعات اور قصائد کا موضوع بھی یہی ہے۔ جہاں انھوں نے اپنے مطالبات یک گونہ بڑی قادر الکلامی سے نظم کر دیا ہے۔ ۱۸۵۷ء میں جب پنشن بند ہو گئی تو غالب نے تین برس اس کی بحالی کی تگ و دو میں صرف کیے۔ اس کا تذکرہ ان کے اردو خطوط میں ہے۔ مختصر یہ کہ پنشن کا مقدمہ غالب کی زندگی کا ایک بڑا واقعہ ہے اور امید و بیم کا طویل سلسلہ۔ غالب کی شاعری میں درد کی یہ لے ۱۸۲۷ء کے قریب شروع ہوئی جب ان کی آسودہ حالی کے دن ختم ہو گئے اور غم روزگار نے انھیں پریشان کرنا شروع کیا۔ اسی درد کی لے کا ایک مستقل عنوان عیش و عشرت میں گزرے ہوئے لمحوں کی حسرت آیا

یاد تھی، اور یہ واقعہ ہے کہ اس نوع کی شاعری میں غالب نے جو جادو جگایا ہے اس کا جواب کہیں اور مشکل سے ملے گا۔ یہاں ان کی فن کارانہ صلاحیتیں ستاروں کو چھو گئی ہیں۔ یاد کیجیے وہ غزل جس کا مطلع ہے:

مدّت ہوئی ہے یار کو مہماں کیے ہوئے
جوشِ قدح سے بزم چراغاں کیے ہوئے

اور وہ قطعہ "اے تازہ وارداں بساطِ ہوائے دل" کہ جس کے بارے میں ابتدا ہی میں گفتگو ہو چکی ہے۔ ان غزلوں کے علاوہ کچھ دوسرے اشعار میں بھی فریاد کا لب و لہجہ تو ہے مگر ایک روک تھام کے ساتھ:

ہستی کا اعتبار بھی غم نے مٹا دیا
کس سے کہوں کہ داغ جگر کا نشان ہے

دردِ دل لکھوں کب تک جاؤں ان کو دکھلاؤں
انگلیاں فگار اپنی خامہ خوں چکاں اپنا
ہم کہاں کے دانا تھے کس ہنر میں یکتا تھے
بے سبب ہوا غالب دشمن آسماں اپنا

ایک مطلع میں البتہ صبر کا پیمانہ چھلک گیا:

دل ہی تو ہے نہ سنگ و خشت درد سے بھر نہ آئے کیوں
روئیں گے ہم ہزار بار کوئی ہمیں ستائے کیوں

مگر مقطع تک پہنچتے پہنچتے پھر وہی ضبط کی کوشش اور یہ اعتراف کہ "ہم کہاں کے دانا تھے کس ہنر میں یکتا تھے":

غالبِ خستہ کے بغیر کون سے کام بند ہیں
روئیے زار زار کیا کیجیے ہائے ہائے کیوں

آخر جب ۱۸۴۴ء کے قریب غالب کو پنشن کے مقدمے میں اپنے مطالبات کے حتمی طور پر

مسترد ہو جاتے کی مایوسی کا سامنا کرنا پڑا تو اس زمانے کے بعض اشعار میں اپنے تخلیقی کمالات پر ناز بھی ہے اور درد کی کسک بھی:

وہ نالہ دل میں خس کے برابر جگہ نہ پائے
جس نالے سے شگاف پڑے آفتاب میں

وہ سحر مُدعا طلبی میں نہ کام آئے
جس سحر سے سفینہ رواں ہو سراب میں

یاد کیجیے کہ اقبال نے بھی اپنے بارے میں کچھ اس قسم کی شکایت خدا سے کی تھی:

وہی میری کم نصیبی وہی تیری بے نیازی
مرے کام کچھ نہ آیا یہ کمالِ نے نوازی

اب غالب کے ہاں فریاد کی لے کے ساتھ اللہ میاں سے شکوے شکایت کے مضمون کے کچھ اشعار ملاحظہ فرمائیے:

کیوں گردشِ مدام سے گھبرا نہ جائے دل
انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں

یارب زمانہ مجھ کو مٹاتا ہے کس لیے
لوحِ جہاں پہ حرفِ مکرّر نہیں ہوں میں

حد چاہیے سزا میں عقوبت کے واسطے
آخر گناہ گار ہوں کافر نہیں ہوں میں

کس واسطے عزیز نہیں جانتے مجھے
لعل و زمرّد و زر و گوہر نہیں ہوں میں

اوپر کے اشعار میں تو شکایت کا انداز براہِ راست اور بلا تکلف ہے مگر اس شعر میں غالب نے شکایت ایک ادائے خاص سے کی ہے جس میں طنز کا نکیلاپن بھی آ گیا ہے:

زندگی اپنی جب اس شکل سے گزری غالب
ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

پنشن کے مقدمے میں مایوسی کے کوئی تین برس بعد ہی ۱۸۴۷ء میں قمار بازی کے الزام میں غالب کی گرفتاری اور قید کا واقعہ پیش آیا۔ غم واندوہ سے تو وہ آشنا تھے مگر اس واقعے سے وابستہ رسوائی انھیں سخت شاق گزری۔ یہ ان کے لیے ایک نیا تجربہ تھا۔ اس کی یادگار فارسی میں ان کا ایک ترکیب بند ہے۔ ایک اخلاقی جرم میں اسیری کا یہ واقعہ غالب کی زندگی میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ ترکیب بند کے علاوہ بعد کے کلام میں بھی اس کی صدائے بازگشت سنائی دیتی رہی۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی نے ایک قدیم قلمی بیاض کے حوالے سے لکھا ہے کہ غالب کی وہ مشہور غزل جس کا مطلع ہے:

ذکر اس پری وش کا اور پھر بیاں اپنا
بن گیا رقیب آخر تھا جو رازداں اپنا

قید سے رہائی کے کچھ ہی عرصے بعد فروری ۱۸۴۸ء میں کہی گئی اور "اس کی داخلی فضا یہ غمازی کر رہی ہے کہ حادثۂ اسیری سے غالب کو جو ذہنی تکلیف پہنچی تھی اس کا ان کی شاعری پر کتنا اثر پڑا" اس سلسلے میں انھوں نے اس غزل کے تین شعر خاص طور پر نقل کیے ہیں:

دے وہ جس قدر ذلّت ہم ہنسی میں ٹالیں گے
بارے آشنا نکلا ان کا پاسباں اپنا
دردِ دل لکھوں کب تک جاؤں ان کو دکھلاؤں
انگلیاں فگار اپنی خامہ خوں چکاں اپنا
ہم کہاں کے دانا تھے کس ہنر میں یکتا تھے
بے سبب ہوا غالب دشمن آسماں اپنا

زمانۂ اسیری کے ترکیب بند کے علاوہ اس سے کچھ عرصے بعد کا لکھا ہوا ایک فارسی قصیدہ بھی ہے جس کے بارے میں مولانا غلام رسول مہر کا خیال ہے کہ اس کا تعلق بھی زمانۂ اسیری ہی سے ہے۔ اس قصیدے کا مطلع ہے:

از نکوئی نشاں نمی خواہم
خویش را بدگماں نمی خواہم

ان دونوں تخلیقات کے جائزے کا یہاں موقع نہیں مگر ان میں غالب کی شاعری میں قبولیت اور تسلیم و رضا کو اپنانے کی نشانیاں موجود ہیں۔ میں یہ تو نہیں کہوں گا کہ قید خانے کے کلیہ احزاں میں ایک نئے غالب نے جنم لیا مگر یہ ضرور ہے کہ وہاں رہنے کے بعد غالب کی شخصیت کے کئی ایک روشن اور حسین پہلو اُبھر کر سامنے آ گئے۔ رفتہ رفتہ وہ قبولیت اور تسلیم و رضا کی اس منزل میں پہنچ گئے جہاں شکوے شکایت کی بھی کوئی گنجائش باقی نہیں تھی:

نے تیر کماں میں ہے نہ صیاد کمیں میں
گوشے میں قفس کے مجھے آرام بہت ہے

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

رنج سے خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہو گئیں

غالب کی قسمت میں اپنی صدی کا سب سے بڑا واقعہ یعنی ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ دار و گیر دیکھنا بھی لکھا تھا کہ جس میں غالب کے لیے ذاتی مشکلات اور مصائب کے علاوہ ایک اجتماعی غم بھی شامل تھا۔ لال قلعے کا چراغ بُجھا اور اس کے ساتھ دلّی کی وہ محفل بھی اُجڑ گئی کہ جس کی ہاؤ ہو میں غالب نے عمر بسر کی تھی۔ گویا غالب کے لیے زندگی کے تمام مادی اور جذباتی سہارے یکسر ختم ہو گئے۔ ۱۸۵۷ء سے پہلے غالب نے غم کو انفرادی مایوسیوں اور نامُرادی کی صورت میں دیکھا تھا۔ اب انھوں نے اس معاشرے اور اس تہذیب و ثقافت کی تباہی کا نقشہ دیکھا جس کی روح کو غالب نے اپنی شخصیت میں جذب کیا تھا اور جس کی آواز ان کے نغموں میں گونج رہی تھی۔ ہنگامہ ۱۸۵۷ء کے بعد غالب تقریباً بارہ سال تک زندہ رہے مگر بطور شاعر وہ خاموش ہو گئے۔ زمانہ ایک نئی کروٹ لے چکا تھا، اب وہ دنیا وہ فضا ہی باقی نہیں تھی کہ جس میں غالب نغمہ سرائی کیا کرتے تھے۔ چنانچہ غالب کی زندگی کا یہ دَور اُن کے اُردو خطوط کا دَور ہے۔ ان خطوط میں انھوں نے اس دَور کی داستان رقم کی ہے۔

یہاں بھی اسی رواقیت، تسلیم و رضا اور قبولیت کی روش کے نشانات ملتے ہیں جو انھوں نے شاعری میں اپنائی تھی۔ یہ خطوط جس ذہنی کیفیت کی عکاسی کرتے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیسے عمر کی اس منزل میں غالب ایک معروضی نقطۂ نظر اپنائے ہوئے زندگی سے صلح و آشتی کا رشتہ استوار کر رہے ہیں اور وہ اپنے اندر غم و اندوہ کے باوجود ایک قسم کا سکون و قرار بھی محسوس کرنے لگے ہیں۔ اس ذہنی کیفیت کا ایک بڑا ثبوت خطوں میں زندہ دلی، خوش طبعی اور شگفتہ مزاجی کے وہ عناصر ہیں جو غالب کے حسنِ طبیعت کی دین ہیں۔

ہم نے میر اور غالب کے ہاں غم کی بحث میں یہ دیکھنے کی کوشش کی ہے کہ انھوں نے غم کو کیا سمجھا اور اس سے کس قسم کے اثرات قبول کیے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ان دونوں شاعروں کو غم و اندوہ سے بہت گہرا اور قریب کا واسطہ رہا مگر آخرکار وہ اس آگ سے سلامت نکل آئے۔ یہ درست ہے کہ میر کے کلام میں غم کی افراط نے ایک قسم کی رقت، یاسیت اور قنوطیت کے عناصر بھی پیدا کر دیے تھے مگر آخری تجزیے میں یہی کہا جائے گا کہ میر کی طبیعت کی بنیادی سلامت روی بہرحال قائم رہی۔ غالب کی طبیعت میں میر کی طبیعت سے زیادہ تب و تاب تھی، وہ غم کے اثرات سے تحلیل نہیں ہوئے بلکہ ان کی شخصیت کے کئی ایک روشن اور حسین پہلو غم کی آگ میں تپ کر کچھ اور بھی روشن اور حسین ہو گئے۔

اقبال کی شاعری میں عشق کی طرح غم کا تصور بھی بدلا ہوا ہے۔ جس طرح ان کے ہاں میر و غالب کا سا غمِ عشق نہیں، اسی طرح ان کا سا غمِ روزگار اور غمِ انسانیت بھی نہیں۔ بانگِ درا کے ابتدائی دور میں جب اقبال متحدہ ہندوستانی قومیت کے قائل تھے تو اسی کے مسائل ان کے غمِ روزگار کا حصہ تھے۔ انھوں نے "ترانۂ ہندی" لکھا اور مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا" کا پرچار کیا۔ ایک طویل نظم "تصویرِ درد" بھی اسی زمانے کی یادگار ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اقبال وحدت وجود کے ماننے والوں میں سے تھے۔ چنانچہ انھوں نے اس نظم میں بھی اقوامِ ہند کو محبت، اخوت اور بھائی چارے کا سبق دیا۔ کچھ عرصے کے بعد جب اقبال کے خیالات میں انقلاب آیا تو ان کا غمِ روزگار ملتِ اسلامیہ کی زبوں حالی اور پسماندگی کے غم میں تبدیل ہو گیا۔ پھر انھوں نے ترانۂ ملی لکھا: "مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا" اور اس ترانے میں "ہوتا ہے جادہ پیما

پھر کاروانِ ہمارا" کی بشارت بھی دی۔ یہ گویا اقبال کی شاعری میں مسلم قوم وملت کے غم اور اصلاحِ احوال کے لیے عمل اور جدوجہد کے پیغام کی ابتدا تھی۔ "شکوہ"، "جوابِ شکوہ"، "شمع اور شاعر"، "خضرِراہ" اور "طلوعِ اسلام" یہ سب نظمیں کسی نہ کسی انداز میں اسی ایک محور کے گرد گھومتی ہیں۔ ان نظموں میں اقبال ایک قومی شاعر کی حیثیت سے اُبھرے اور انھوں نے قومی فکر و شعور کی تربیت اور رہنمائی کا فرض اپنے ذمے لیا۔

یہاں ہماری ثقافتی تاریخ میں ایک انقلاب کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ہماری قدیم شاعری، مشاعروں کی فضا میں پھلی پھولی تھی۔ مشاعرہ خواص یعنی اہلِ ادب و فن اور شعراء اور شعر فہم حضرات کی ایک خصوصی مجلس تھی۔ لیکن اب زمانہ بدل چکا تھا۔ اب خواص کی مجلسوں کے بجائے عوام کی انجمنیں قائم ہو چکی تھیں جن کے جلسوں میں تقریریں بھی ہوتی تھیں اور نظمیں بھی پڑھی جاتی تھیں، گویا شاعری خواص کی مجلس سے نکل کر عوام کے درمیان آگئی تھی۔ چنانچہ اقبال مشاعرے کے نہیں قومی اجتماعات کے شاعر تھے۔ وہ انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے میں اپنی کوئی نہ کوئی قومی نظم پیش کیا کرتے تھے اور یوں قوم کے دُکھ درد میں ایک بامعنی اور تخلیقی سطح پر شریک ہوتے تھے۔ یہ وہی انجمن ہے جس کے جلسوں سے سرسیّد اور حالی بھی خطاب کر چکے تھے۔ سرسیّد کی تحریک سے ہندوستانی مسلمانوں میں بیداری کے جو آثار پیدا ہوئے تھے، حالی اس تحریک کے اور ہمارے پہلے قومی شاعر تھے۔ اقبال نے انہی کے مسلک کو آگے بڑھایا، قومی اجتماعات میں شرکت نے اقبال کو قومی فکر و شعور کا نہایت زیرک نباض بنا دیا تھا۔ اقبال کے کلام میں قوم کے شاندار ماضی کی یاد اور امروز کی بدحالی کا ماتم بھی کچھ کم رقت انگیز نہ تھا۔ مگر قومی ثقافتی سرمائے سے ماخوذ تلمیحات قوم کے اجتماعی جذبے کو اُبھارنے میں جو ساحرانہ اثر کرتی تھیں، اس کی داستانیں ہم نے اپنے بزرگوں سے سنی ہیں۔ ہزاروں کے مجمعے میں ایک شاعر اپنے سامعین کو بے اختیار رُلائے بھی اور پھر زندگی کی تگ و تاز میں انھیں بڑھاوا بھی دے، شعر کی دنیا میں اس قسم کا کارنامہ ہمارے ہاں پہلی دفعہ اقبال کے ساتھ دیکھنے میں آیا۔ ذرا خیال کیجیے کہ اُردو شاعری ایک ہی جست میں کہاں سے کہاں پہنچ گئی تھی۔

قوم وملت کے مسائل کا حل اقبال نے تعمیرِ خودی میں تلاش کیا تھا کہ اسی سے تبدیلیِ حالات

کے لیے عمل کے چشمے پھوٹ سکتے تھے۔ میر اور ہمارے اگلے زمانے کے اہل فکر و نظر تو جبر کے ایک ایسے فلسفے کے قائل تھے کہ جس میں تبدیلیِ حالات کا کوئی تصور ہی نہیں تھا مگر اقبال نے "شمع اور شاعر" میں اپنی قوم کو یہ مژدہ سُنایا:

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی
شبنم افشانی مری پیدا کرے گی سوز و ساز
اس چمن کی ہر کلی درد آشنا ہو جائے گی
آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آسکتا نہیں
محو حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

اور پھر "طلوعِ اسلام" میں اس پیغام کو اس طرح دُہرایا:

دلیلِ صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب اُبھرا گیا دورِ گراں خوابی
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

اقبال کی یہ رجائیت ان کے اس یقین اور اعتماد پر مبنی تھی کہ جہد مسلسل اور عملِ پیہم سے حالات اور تقدیر کو بدلا جا سکتا ہے۔ دورِ حیات کے تغیّر، زمانے کی گردش اور وقت کی رفتار کا جس قدر شدید گہرا احساس اقبال کے ہاں پایا جاتا ہے وہ ہمارے کسی اور شاعر کے ہاں نہیں۔ یہ وہ مضمون ہے جسے وہ بار بار اپنے اشعار کا موضوع بناتے ہیں۔ بالِ جبریل کی ایک مسلسل غزل کے چند اشعار سنیئے جس کا عنوان ہی "زمانہ" ہے:

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی، اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیحِ روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

نہ تھا اگر تو شریکِ محفل قصور میرا ہے یا کہ تیرا؟
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ
شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوئے خوں ہے یہ جوئے خوں ہے
طلوعِ فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ
جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ
ہَوا ہے گو تُند و تیز لیکن چراغ اپنا جلا رہا ہے
وہ مردِ درویش جس کو حق نے دیئے ہیں اندازِ خسروانہ

اپنی درویشی اور خسروانہ انداز کے اس دعویٰ کی بنا پر اقبال کے نزدیک قوم و ملّت کی رہنمائی ان کا فرض تھا۔ میر و غالب اس قسم کی بات سوچ بھی نہیں سکتے تھے۔ یہ بھی زمانے ہی کا انقلاب تھا۔ اس نوع کے ایک اور شعر میں اقبال نے کہا ہے:

اندھیری شب میں جدا اپنے قافلے سے ہے تو
ترے لیے ہے مرا شعلۂ نوا قندیل

قوم و ملّت کے مسائل سے اقبال کی ہمہ گیر دلچسپی تمام عمر قائم رہی۔ ان کے ہاں غمِ روزگار نے اسی عنوان سے اظہار پایا تھا۔ اس کے ساتھ وہ غم بھی موجود ہے جسے ہم نے غمِ انسانیت کا نام دیا ہے۔ مگر اقبال نے اسے بھی کچھ سے کچھ بنا دیا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے میں اقبال کی نظم "روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" کا ذکر کرنا چاہتا ہوں کیوں کہ اس سے اس بارِ امانت کا اندازہ ہوتا ہے جو اقبال کی نظر میں انسان کو اس زمین کو زندگی میں اٹھانا تھا۔ روحِ ارضی آدم سے خطاب کرتی ہوئی کہتی ہے:

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ
مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
ہیں تیرے تصرّف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضائیں

یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں

آئینۂ ایّام میں آج اپنی ادا دیکھ

گویا کائنات کے تمام مظاہر انسان کے تصرف میں ہیں اب یہ اس کا کام ہے کہ ان کی تسخیر کرے، فرشتوں کی اداؤں کو بھول کی اپنی "ادا" دکھائے اور اپنی "ادا" دکھانے کے لیے کیا ہے جو اس کے پاس نہیں۔ اس کی صراحت اگلے بند میں ہے:

ناپید ترے بحرِ تخیّل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے

تعمیرِ خودی کر، اثرِ آہِ رسا دیکھ

خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنّت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں

اے پیکرِ گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

انسان اپنے بحرِ تخیل کی مدد سے اور تعمیرِ خودی کے ذریعے تسخیرِ کائنات کا اہل ہے اس لیے کہ انسان کے شرر میں سورج کی روشنی بھی ہے اور ایک نئی دُنیا بسانے کا ہنر بھی۔ یہاں اقبال کے پیغام کی معروف اصطلاحیں یعنی "تعمیرِ خودی"، "خونِ جگر" اور "کوششِ پیہم" سب موجود ہیں اور ایک مصرعے میں اللہ میاں کی مفت میں دی ہوئی جنت پر کہ جہاں سے آدم کو نکالا گیا تھا انسان کے اپنے خون، پسینے سے بنائی جنت کی فوقیت بھی جتادی ہے جس سے انسانی کوشش کی عظمت ظاہر کرنا مقصود ہے۔ انسانی کوشش کی عظمت ہی نہیں عظمتِ آدم کا تصوّر بھی اقبال کا محبوب موضوع ہے۔ بالِ جبریل کی وہ غزلیں دیکھیے جو اپنی نوعیت اور کیف وکم کے اعتبار سے پوری اُردو شاعری کی تاریخ میں اپنا جواب نہیں رکھتیں۔ ان کی پُرسوز نشاط انگیزی میں "عشق وجنون" اور "اندیشۂ دانا" کی خوش گوار آمیزش اقبال کے کمالِ فن کی معراج ہے۔ ان غزلوں کے اشعار پیوستہ بھی ہیں اور

لخت لخت بھی۔ لخت لخت ان معنوں میں کہ قائم بالذات ہیں اور پیوستہ ان معنوں میں کہ مجموعی طور پر ایک ایسے خاص طرزِ خیال کے پابند ہیں کہ جس میں داخلیت کی گہرائی آچکی تھی اور جو اقبال کی شاعرانہ شخصیت کے رگ وپے میں سمایا ہوا تھا۔ ان غزلوں میں عام طور پر اقبال کا سروکار ملّتِ اسلامیہ سے نہیں ہے بلکہ اس کائنات میں خود انسان کے وجود سے ہے۔ گویا اقبال یہاں غمِ انسانیت کی منزل میں ہیں اور ان کی شکایت کا خطاب بھی کائنات کی کسی ہستی سے نہیں بلکہ ارض و سما کے خالق سے ہے، مگر عظمتِ آدم کے تصور کے اثبات کے ساتھ ان میں سے بعض غزلوں کو تو انسان بنام خدا کا نام دینا چاہیے۔ میری اس گذارش کو پیش نظر رکھتے ہوئے ذرا پہلی ہی غزل کے تیور دیکھیے:

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں
حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں
میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقشبند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا، مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

راز فاش ہوا تو انسان نے اپنے خالق سے براہ راست سوال جواب شروع کر دیے، چنانچہ دوسری ہی غزل کے یہ شعر سُنیے:

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا!
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا!
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب لامکاں تیرا ہے یا میرا!

اسے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر
مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا!
اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا!

آپ نے اللہ میاں سے شکایت کا یہ لب ولہجہ ملاحظہ فرمایا جو اُردو شاعری میں اس سے پہلے کبھی سنائی نہیں دیا تھا۔ میر غریب نے بڑی جرأت کی تو اتنا کہا:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

اور غالب کی شوخ طبعی یہاں تک پہنچی:

زندگی اپنی جب اس شکل سے گزری غالب
ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

مگر اقبال تو انسان کی طرف سے خم ٹھونک کر خدا کے سامنے آ گئے:

ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے
بتا تو کیا مرا ساقی نہیں ہے
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم
بخیلی ہے یہ رزّاقی نہیں ہے

شکایت کے بعد شکایت کی بنیاد اور فریاد کی نوعیت بھی ملاحظہ ہو:

یہ مُشتِ خاک یہ صرصر یہ وسعتِ افلاک
کرم ہے یا کہ ستم تیری لذّتِ ایجاد!
ٹھہر سکا نہ ہوائے چمن میں خیمۂ گل
یہی ہے فصلِ بہاری یہی ہے بادِ مراد!

اور اس کے ساتھ ہی زمین پر انسان کی کارکردگی کی اہمیت بھی جتادی ہے:

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے
وہ دشتِ سادہ وہ تیرا جہانِ بے بنیاد
مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انھی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

خدا سے اس طرزِ گفتگو کی وجہ بھی سُن لیجیے:

رمزیں ہیں محبت کی گستاخی و بے باکی
ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بے باک

چنانچہ شکوہ شکایت اور فریاد و فغاں کے ساتھ ساتھ خدا سے عشق و مستی اور دعا کے لمحات بھی آتے ہیں:

گیسوئے تاب دار کو اور بھی تاب دار کر
ہوش و خرد شکار کر قلب و نظر شکار کر
عشق بھی ہو حجاب میں حُسن بھی ہو حجاب میں
یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر
تو ہے محیط بے کراں میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر
میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہرِ شاہوار کر

عشق و مستی کی طلب ایک اور غزل میں یوں ظاہر ہوئی ہے:

کیا عشق ایک زندگیِ مستعار کا
کیا عشق پائدار سے ناپائدار کا
وہ عشق جس کی شمع بجھا دے اجل کی پھونک
اس میں مزا نہیں تپش و انتظار کا

کر پہلے مجھ کو زندگیِ جاوداں عطا
پھر ذوق و شوق دیکھ دلِ بے قرار کا
کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
یارب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

میں نے ابھی عرض کیا تھا کہ اقبالؔ کا یہ لب ولہجہ اُردو شاعری میں اس سے پہلے کبھی سُنائی نہیں دیا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہی بات اقبال کی آواز کے آہنگ اس کے زمزمے اور اس کے خطیبانہ انداز کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ میں اس خیال سے متفق نہیں ہوں کہ خطابت اور شاعری میں یگانگت ممکن نہیں۔ مضمون بلند آہنگی کا متقاضی ہو تو خطابت بھی شاعری بن جاتی ہے۔ شیکسپیئر تک نے ضرورت کے وقت خطابت سے کام لیا ہے اور ملٹن تو خیر اپنی بلند آہنگی کے لیے مشہور ہے۔ اقبال کے ہاں اونچے سروں کے استعمال کا رجحان شروع سے رہا ہے اور انھوں نے اس سے جابجا اپنے کلام میں بے مثال اثر انگیزی پیدا کی ہے۔ بانگِ درا کی طویل نظموں "تصویرِ درد"، "شمع اور شاعر"، "خضرِ راہ" اور "طلوعِ اسلام" میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ بالِ جبریل کی دو طویل نظمیں "مسجدِ قرطبہ" "ذوق و شوق" اس اعتبار سے ایک خاص مقام رکھتی ہیں۔ یہاں اقبال کی آواز میں گہرائی اور شکوہ کے ساتھ ایک ٹھہراؤ اور سکون و قرار بھی پایا جاتا ہے۔ یہی کیفیت بالِ جبریل کی ان غزلوں کی ہے جن کا ذکر ہو رہا تھا۔ شعر کے فنی اور صناعی پہلوؤں کا ذکر دراصل ہمارے آج کے موضوع کی حدود سے باہر ہے مگر اتنا ضرور عرض کروں گا کہ بحور اور آہنگ کا جو تنوع، الفاظ کے آب و رنگ اور ان کی صوتی خصوصیات کا لحاظ رکھتے ہوئے ان کے دروبست کا جو اہتمام اقبال کے ہاں پایا جاتا ہے خصوصاً ان کی غیر مردّف غزلوں میں وہ نہ میر کے ہاں ہے نہ غالب کے ہاں۔ اپنے طور پر اقبال بے شک یہ کہتے رہے ہیں :

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

خواتین و حضرات ! میرؔ، غالبؔ اور اقبالؔ کے بارے میں ایک خاص نقطۂ نظر سے جو کچھ مجھے عرض کرنا تھا وہ تو اختتام کو پہنچا مگر ایک سوال باقی رہا جاتا ہے۔ یہ سوال میرے لیے تو کوئی اہمیت نہیں رکھتا مگر مجھے معلوم ہے کہ بعض حضرات کو اس سلسلے میں بڑا تجسس ہوگا کہ میرؔ، غالبؔ اور اقبال

بڑے شاعر تو تھے مگر ان تینوں میں سے بڑا کون ہے مجھے افسوس ہے کہ میرے پاس تو ایسا کوئی پیمانہ نہیں کہ جس کی مدد سے میں ان کے شاعرانہ قدوقامت کا اندازہ کر کے یہ فیصلہ صادر کر سکوں کہ ان میں سے کون سب سے اونچا ہے اور کون کس سے کتنا کم رہ گیا ہے۔ میں دراصل ادبی تنقید میں اس قسم کے کسی پیمانے کا قائل ہی نہیں۔ میری دانست میں تو میرؔ، غالبؔ اور اقبالؔ تینوں اپنے اپنے رنگ میں بڑے شاعر تھے اور اپنی اپنی صدی کے سب سے بڑے شاعر۔ ہاں البتہ ان متجسس حضرات کی تشفی کے لیے میں اس سوال کا ایک اور زاویے سے جواب دے سکتا ہوں جو میرے ذاتی تاثر کے طور پر رد یا قبول کیا جا سکتا ہے۔

ہر بڑا شاعر اپنی شاعری میں اپنی تخلیقی شخصیت کے اظہار کے ساتھ ساتھ اپنی ایک دنیا بھی تعمیر کرتا ہے۔ یہ دنیا گویا حیات و کائنات اور دوسرے انسانوں کے بارے میں اس کے ذہنی رویّوں، اس کے خیالات و تصورات، تعصبات و ترجیحات اور مختلف النوع تجربات کے مجموعے کا نام ہے۔ اس دنیا کو شاعر کا قاری اپنی افتادِ طبع اور اپنی ادبی تربیت کے مطابق پسند یا ناپسند کر سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ پسند یا ناپسند اس پر منحصر ہوگی کہ یہ دنیا اس قاری کے اپنے ذہن اور جذباتی تقاضوں اور توقعات کو کس حد تک پوری کرتی ہے اور وہ کس حد تک اس میں آسودگی اور راحت محسوس کرتا ہے میرا اپنا ذاتی ردِعمل میرؔ کی دنیا کے بارے میں یہ ہے کہ میں اکثر اس کی سیر تو کرتا ہوں اس کی بعض چیزیں مجھے بہت عزیز بھی ہیں مگر میں اس میں زیادہ وقت نہیں گزار سکتا۔ دراصل اس جہان آب و گل میں میرؔ کچھ ایسے مہمان کی طرح رہے جو کبھی کبھی خوش بھی ہو لیتا ہے مگر عام طور پر ناخوش و بیزار رہتا ہے۔ اس قسم کی ناخوشی اور بیزاری کے ساتھ جینا میرے بس کی بات نہیں۔ اس کے برعکس اقبالؔ کی دنیا ہی اور ہے۔ میں اس کی بعض چیزوں کی بھی قدر کرتا ہوں مگر یہاں قوت تگ و تاز اور سعی و عمل کی ایسی گرم بازاری اور خودی کی ایسی ہماہمی ہے کہ میں اپنے آپ میں بہت دیر تک اس کا ساتھ دینے کی ہمت نہیں پاتا۔ میرؔ کی دنیا اگر معذور و مجبور انسان کی دنیا ہے تو اقبالؔ کی دنیا فوق البشر کی دنیا ہے جو میری پہنچ سے باہر ہے۔ ان دونوں دنیاؤں کے مقابلے میں مجھے غالبؔ کی دنیا عام انسانوں کی دنیا نظر آتی ہے۔ اس میں اُمید و بیم بھی ہے اور شکر و شکایت بھی۔ 'مُرغِ اسیر' کی سی کوشش بھی اور "حسرتِ تعمیر" بھی۔ یہاں بہار کے پھول بھی کھلتے ہیں اور خزاں کے پھول بھی، درد و غم کی کسک بھی ہے اور زندگی

سے لطف و انبساط اُٹھانے کی خواہش بھی، حُسنِ طبیعت اور ذوقِ جمال بھی ہے اور حسِ مزاح و ظرافت بھی۔ مختصر یہ کہ غالب کی دنیا ہماری آپ کی جانی پہچانی دنیا ہے۔ اس کی فضا میں آدمی آسودگی کے ساتھ اور کُھل کے سانس لے سکتا ہے۔ لہٰذا خواتین و حضرات! ذاتی طور پر میں غالب کا طرفدار ہوں اور شاعری میں مجھے غالب کی تعمیر کی ہوئی دنیا زیادہ پسند ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ رودِ کوثر، دسواں ایڈیشن، صفحہ ۳۱۰، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور

۲۔ رودِ کوثر، دسواں ایڈیشن، صفحہ ۳۱۳

۳۔ ایضاً

۴۔ روحِ مکاتیب اقبال، طبع اوّل، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، صفحہ ۱۴۲۔۱۴۴

۵۔ ایضاً، صفحہ ۱۳۷

۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۶

۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۰

۸۔ کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد اوّل، اردو اکادمی، دلّی، صفحہ ۲۵۷

۹۔ مکتوبات اقبال، مرتبہ: سیّد نذیر نیازی، اقبال اکادمی، کراچی، صفحہ ۱۹۱

غالب کی ایک کمیاب تصنیف

مختارالدین احمد

انقلاب سنہ ستاون میں مرزا غالب کے پاس محمد حسین تبریزی تم دکنی کی فارسی لغت برہانِ قاطع کا ایک چھاپے کا نسخہ تھا جس کا وہ وقتاً فوقتاً مطالعہ کرتے رہتے تھے۔ دورانِ مطالعہ انھیں اندازہ ہوا کہ اس میں خاصے اغلاط و اوہام ہیں۔ وہ کتاب کے حاشیے پر اشارات ثبت کرتے رہے اور اعتراضات لکھتے رہے۔ جب کتاب ختم ہوئی تو ایک اچھے خاصے رسالے کا مواد فراہم ہوگیا۔ انھوں نے اپنے شاگردوں اور عام فارسی دانوں کے فائدے کی خاطر ان اعتراضات کو رسالے کی شکل دے دی اور اس کا نام قاطع برہان رکھ دیا۔

غالب، ایک خط میں صاحب عالم مارہروی کو لکھتے ہیں:

"اس درماندگی کے دنوں میں چھاپے کی برہانِ قاطع میرے پاس تھی، اس کو میں دیکھا کرتا تھا۔ ہزار لغت غلط، ہزارہا بیان لغو، عبارت پوچ، اشارت بادر ہوا۔ میں نے سو دو سو لغت کی اغلاط لکھ کر ایک مجموعہ بنایا ہے اور قاطع برہان اس کا نام رکھا ہے۔ چھپوانے کا مقدور نہ تھا۔ مسودہ کاتب سے صاف کروالیا ہے، اگر کہو تو بہ سبیل مستعار بھیج دوں۔ تم اور چودھری صاحب اور جو اور سخن شناس اور منصف ہوں اس کو دیکھیں اور پھر میری کتاب میرے پاس پہنچ جائے۔"

یہ کتاب اگرچہ ۱۸۶۰ء میں مرتب ہوگئی تھی لیکن اس کی اشاعت کا کوئی انتظام نہ تھا' آخر منشی نول کشور کی توجہ اور مہربانی سے ۱۸۶۲ء میں چھپ کر شائع ہوئی۔ میرزا لکھتے ہیں :

"اگر این جواں مرد بیدار دل بہ بستن شیرازۂ اوراق پریشاں نہ پرداختے،
کاغذِ مسودات قاطع برہان را یا کاغذ گر بُردے و باب آغشتہ فرو کوفتے
یا سُرمہ فروش خریدتے تا چکسہ ہا ساختے۔"

کتاب کا چھپنا تھا کہ مولف برہان قاطع اور دوسرے فارسی دانوں کے متعلق غالب کی تنقید و استہزا پر ایسا سخت ہنگامہ کھڑا ہوا کہ بقول غلام رسول مہر غالب کو تا دمِ زیست اس سے نجات نہیں ملی۔

خود غالب' اس ہنگامۂ دار و گیر کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں :

معتقدانِ برہان قاطع برچھیاں اور تلواریں پکڑ پکڑ کے اُٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ ہنوز دو اعتراض مجھ تک پہنچے ہیں ایک تو یہ کہ قاطع برہان غلط ہے۔ یعنی ترکیب خلاف قاعدہ ہے۔ برہان" قاطع" نہیں ہو سکتی۔ لو صاحب برہانِ قاطع صحیح اور قاطع برہان غلط۔ قاطع برہان میں جو" برہان" کا لفظ ہے مخفف برہان قاطع ہے۔ برہان قاطع کے رد کو قطع سمجھ کر قاطع برہان نام رکھا تو کیا گناہ ہوا۔

ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں :

"قاطع برہان کا لکھنا کیا ہے گویا باسی کڑھی میں اُبال آیا ہے سہام ملامت کا ہدف ہوا کہ یہ تنگ مایہ معارضِ اکابرِ سلف ہوا۔

غالب کی قاطع برہان کے رد میں کتابیں لکھی جانے لگیں۔ مولوی سیّد سعادت علی نے محرق قاطع (شاہدرہ دہلی ۱۸۶۴ء) مولانا امام بخش صہبائی کے شاگرد مرزا رحیم بیگ نے ساطع برہان (مطبع ہاشمی میرٹھ ۱۲۸۲ھ)' مولوی امین الدین پٹیالوی نے قاطع القاطع (مطبع مصطفائی ۱۲۸۳ھ/ ۱۸۶۶ء) اور آغا احمد علی اصفہانی ثم جہانگیر نگری نے مؤید برہان (کلکتہ، ۱۸۶۶ء) تصنیف کر کے شائع کی۔

غالب اور ان کے دوستوں نے جواب میں حسب ذیل پانچ رسالے لکھے:

دافع ہذیان از مولوی نجف علی جھجری

لطائف غیبی از منشی میاں داد خاں سیاح

سوالات عبد الکریم از عبد الکریم

نامۂ غالب از مرزا غالب

تیغ تیز از مرزا غالب

ان رسالوں میں جو غالب کی حمایت میں لکھے گئے دافع ہذیان مولوی نجف علی خاں جھجری (متوفی ۱۲۹۸ء) کی لکھی ہوئی ہے۔ وہ فارسی و عربی کے عالم تھے اور دساتیر سے واقف تھے انھوں نے دساتیر کی فرہنگ سفرنگ دساتیر کے نام سے لکھی ہے جس پر غالب کی تقریظ ہے۔ یہ ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۴ء) میں شائع ہوئی۔ ان کی تصانیف میں چھبیس ستیس کتابوں کے نام ملتے ہیں۔

غالب، منشی حبیب اللہ خاں ذکا حیدر آبادی کو ایک خط (مورخہ ۲۸ نومبر ۱۸۶۴ء) میں لکھتے ہیں:

"آہا ہا محرق قاطع کا تمھارے پاس پہنچنا ؏

کامے کہ خواستم ز خدا شد میسرم

میں اس خرافات کا جواب کیا لکھتا، مگر ہاں سخن فہم دوستوں کو غصہ آ گیا۔ ایک صاحب نے فارسی میں اس کے عیوب ظاہر کیے۔ دو طالب علموں نے اُردو میں دو رسالے جدا جدا لکھے۔ دانا ہو اور منصف ہو، محرق کو دیکھ کر جانو گے کہ مؤلف اس کا احمق ہے اور جب وہ احمق دافع ہذیان، سوالات عبد الکریم اور لطائف غیبی کو پڑھ کر متنبہ نہ ہوا اور محرق کو دھو نہ ڈالا تو معلوم ہوا کہ بے حیا بھی ہے۔ دافع ہذیان، سوالات عبد الکریم، لطائف غیبی تینوں نسخے ایک پارسل میں اس خط کے ساتھ روانہ ہوتے ہیں۔ یقین ہے کہ یہ تقدیم و تاخیر دو روز نظر انور سے گزریں۔"

انھی کو لکھتے ہیں:

"مولوی صاحب سے میری ملاقات نہیں، صرف اتحادِ معنوی کے اقتضا سے
دافعِ ہذیان لکھ کر انھوں نے فنِ سخن میں مجھ کو مدد دی ہے۔ منشی گوبند سنگھ
دہلوی ایک ان کے شاگرد اور میرے آشنا ہیں۔"

معرکۂ قاطعِ برہان کی بقیہ چار کتابیں قرینِ غالب ہے کہ میرزا کی لکھی ہوئی ہیں۔ انھوں نے لطائفِ غیبی میاں داد خاں سیاح اور سوالاتِ عبدالکریم ایک طالب علم عبدالکریم کے نام سے شائع کرائیں۔ دو رسالے نامۂ غالب اور تیغِ تیز خود غالب نے لکھے اور اپنے نام سے شائع کیے۔ پہلے رسالے کے مخاطب مرزا رحیم بیگ مؤلف ساطعِ برہان ہیں اور دوسرے کے آغا احمد علی اصفہانی۔ یہاں اسی موخر الذکر کتاب کے بارے میں کچھ معروضات پیش کیے جاتے ہیں۔

تیغِ تیز ۳۲ صفحوں کا ایک مختصر اُردو رسالہ ہے جو مطبع اکمل المطابع دہلی میں باہتمام فخرالدین ۱۸۶۷ء میں طبع ہوا۔ یہ جیسا کہ اوپر گزرا آغا احمد علی کی کتاب مؤیدِ برہان کے رد میں ہے۔ اس میں ایک تمہید، سترہ فصلیں ہیں اور ایک خاتمہ آخر میں ہے۔ پہلی سولہ فصلوں میں ایک ایک اعتراض آغا احمد علی پر ہے اور اس کے ساتھ ان کے اعتراض کا جواب بھی دیا ہے۔ آخری فصل میں برہانِ قاطع پر مزید اعتراضات ہیں۔ رسالے کے آخر میں سولہ سوالات کا استفتا ہے جن کے جواب نواب مصطفےٰ خاں شیفتہ نے دیے ہیں۔ جوابات کی تصدیق مولانا الطاف حسین حالی، مولوی محمد سعادت علی خاں مدرس گورنمنٹ اسکول دہلی اور نواب ضیاء الدین احمد رخشاں دہلوی نے کی ہے:

تیغِ تیز کی تمہید خاصی دلچسپ ہے۔ غالب لکھتے ہیں:

ظلم کی انواع ہیں، ازاں جملہ ایک سخن پروری ہے کہ اس کو بے ایمانی کہا چاہیے، یعنی کتمانِ حق اور اعلانِ باطل باصرار۔ اسداللہ خاں غالب کہتا ہے کہ میں نے خاص نظر با علانِ حق برہانِ قاطع کی عبارت کی سُستی اور بیان کی غلطی، اور اطنابِ مُمل کی نکوہش میں ایک رسالہ لکھا اور اُس کا نام قاطعِ برہان اور درفشِ کاویانی رکھا۔"

اس کے بعد ان کی قاطعِ برہان کی رد میں جن معاصرین نے مخالفانہ کتابیں لکھی تھیں ان کا ذکر کرتے ہیں۔ پہلے وہ محرقِ قاطع کے مصنف کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ایک مردِ بے مغز، معوج الذہن، نہ فارسی داں نہ عربی خواں نے میری نگارش کی تردید میں ایک کتاب بنائی، اور چھپوائی 'محرق قاطع' اُس کا نام رکھا، اور اُس کو مشتہر کیا۔ میرے ایک یار نے اُس کتاب کے جواب میں کچھ لطائف جمع کیے اور لطائف غیبی اُس کا نام رکھا، وہ نسخہ بھی مشہور ہوا۔"

وہ مؤلف ساطع برہان مرزا رحیم بیگ کے متعلق لکھتے ہیں :

"ایک مرزا رحیم بیگ میرٹھ کے رہنے والے بروئے کار آئے اور ایک تحریر مسمیٰ بہ ساطع برہان نکال لائے مطالب مندرجہ لغو، بیشتر محرق قاطع کے مضامین منقول، فقیر نے صرف ایک خط مرزا جی کو لکھ بھیجا، زیادہ اس طرف التفات کرنا تضییعِ اوقات جانا۔"

میاں امین الدین مؤلف قاطع القاطع کی نسبت فرماتے ہیں :

"میاں امین الدین کہ اب پٹیالہ میں ملقب بہ مدرس ہیں، انھوں نے قاطع القاطع چھپوایا۔ استعدادِ علمی میں جس کے بعد صرف مقاصد نحو وصرف فارسیت کی اسی قدر رعایت منظور رکھی کہ فقیر کے بعض فقروں کی ترکیبیں اپنی عبارت کے قالب میں ڈھالیں، باقی سوائے عربیِ قشری وفارسیِ مسروقہ کے وہ مغلظ گالیاں دی ہیں، جو کنجڑے، بھٹیارے استعمال کرتے رہتے ہیں۔ کمال یہ کہ ان کا منطق ہندی اور حضرت کی عبارت فارسی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی حلاہے ان دنوں میں علم تحصیل کر کے، مہذب ہو گئے ہیں، عمامہ باندھے ہوئے پڑے پھرتے ہیں۔ فحش نہیں بولتے، خلاف اپنی قوم کے صاحبِ قبلہ اُن کا روزمرہ ہے۔ یارب، میاں امین الدین کس بُری قوم کے اور کس پاجی گروہ کے ہیں کہ مولوی کہلائے، مدرّس بنے، مگر الفاظِ مستعملۂ قوم نہ چھوڑے؟

اگر میری طرف سے ازالۂ حیثت کی نالش دائر ہو جاتی، تو میاں پر بسی بنتی ؟ مگر میرے کبرِ نفس نے ازالۂ حیثیت کے لفظ کو گوارا نہ کیا۔ ان

کی تحریر اُن کے پاجی پن پر سجل ہے بمُہر ذرّہ تا آفتاب۔"

اب آخر میں آغا احمد علی مؤلفِ مؤیدِ برہان کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

مدرّس احمد علی صاحب، عربیت میں امین الدین سے بڑھ کر، فارسیت میں برابر، فحش و ناسزا گوئی میں کمتر، جتنے الفاظ توہین و تذلیل کے ہیں، وہ چُن چُن کر میرے واسطے صرف کیے، اور یہ نہ سمجھا کہ غالب اگر عالم نہیں، شاعر نہیں، آخر شرافت و امارت میں ایک پایہ رکھتا ہے۔ صاحب عزّو شان ہے، عالی خاندان ہے، امرای ھند، رؤسای ھند، راجگانِ ھند سب اس کو جانتے ہیں، رئیس زادگانِ سرکارِ انگریزی میں گنا جاتا ہے، بادشاہ کی سرکار سے نجم الدولہ خطاب ہے، گورنمنٹ کے دفتر میں "خاں صاحب، بسیار مہربانِ دوستاں" القاب ہے، جس کو گورنمنٹ خاں صاحب لکھتی، اس کو سٹری اور کتّا اور گدھا کیونکر لکھوں۔ فی الحقیقت یہ تذلیل بفحوای ضربُ الغلام اھانتہ المولیٰ، گورنمنٹ بہادر کی توہین اور وضع و شریفِ ھند کی مخالفت ہے؛ میرا کیا بگڑا؟ مولوی نے اپنا پاجی پن ظاہر کیا۔"

آخر میں لکھتے ہیں:

"میں نے معلّم امینِ بے دین کو شیطان کے حوالے کیا، اور احمد علی کے الفاظ مذموم سے قطع نظر کر کے، ان کے مطالب عالی کا جواب اپنے ذمّے لیا۔ اس نگارش کا نام تیغ تیز رکھوں گا، اور بعد اتمام اس کو چھپواؤں گا، اور اپنے احباب دور و نزدیک کی خدمت میں بھجواؤں گا، اور اگر مرگ نے امان نہ دی، تو خیر، ع

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ۔"

اب تیغ تیز کی سولہ فصلوں میں سے بعض فصلوں کی کچھ باتیں پیش کی جاتی ہیں کہ کتاب کا یاسہ مجموعی اندازہ ہو جائے:

فصل ۱ میں غالب، برہان قاطع کے وہ عیوب دکھاتے ہیں جو بدیہی ہیں، اور حسن بصر اُن کا مدرک ہو سکتا ہے۔ بیکڑوں لغت پہلے تے لکھے ہیں، اور پھر طوے سے، پہلے حای حطّی سے لکھے ہیں اور پھر ہای ہوز سے؛ جو الفاظ واو معدولہ سے ہیں اور جو بے واو ہیں، دونوں کو ایک کر دیا ہے، مثلاً خوردہ جو صیغۂ مفعول ہے، خوردن کا اور خُردہ جو ترجمہ ہے 'دقیقہ' کا اور نقوی کو بھی کہتے ہیں، ان دونوں کا تفرقہ اُٹھا دیا ہے۔

"ہفت" بالفتح ایک لفظ ہے ثنائی، اُس میں سے ایک سو کئی لغت پیدا کیے ہیں۔ مزا یہ کہ برہان قاطع میں بھی لکھے اور پھر سوادِ ملحقات میں بھی رقم فرمائے مولوی صفحہ ۴۰۲ میں اس لفظ کے باب میں ایک صفحہ پورا سیاہ کرتے ہیں۔

"بسمل، کے معنی لکھتا ہے" ہر چیز کہ آں را ذبح کردہ باشند"۔ میں نے اس مقام پر لکھا ہے کہ" ذبح بہر جاندار انست نہ از برای اشیا" اب یہاں صاحبانِ فہم و علم و داد سے انصاف چاہتا ہوں کہ اس بیان میں میں برحق ہوں یا مؤلف برہان۔

جامع برہان" آتش" کی تے کو مکسور بتاتا ہے، اور میاں انجو کے قول کو سند لاتا ہے، لیکن میں دو بالغ کلاموں [نظامی اور خاقانی] کے کلام کی سند دے کر، بلغا اور کبرا سے پوچھتا ہوں کہ کیوں حضرت، خاقانی اور نظامی سچے یا انجو فرہنگ جہانگیری والا، اور دکنی برہان قاطع والا سچا۔ وہ دو ایرانی بلند پایہ اور یہ دو ہندی فرومایہ۔ جامع فرہنگ سے تعجب ہے کہ فارسی زبانوں کے مالکوں کے خلاف اپنے وہم کی رُو سے آتش بکسرہ لکھتا ہے۔ اہل انصاف سے جواب کا طالب، غالب۔

فصل ۲: اب مولوی احمد علی صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتا ہوں۔ مؤید برہان کے دوسرے صفحے میں تاکید کرتے ہیں کہ زنہار محمد حسین کو دکنی نہ کہو، وہ تبریزی ہے آخر ظہوری و نظیری بھی ایران سے آکر، دکن اور ہند میں رہے ہیں، یہ دکنی، وہ ہندی

کیوں نہ کہلائے؟ واہ رے قیاس مع الفارق، ان دونوں میں سے ایک کا مولد ترشیز، ایک کا مولد نشاپور، بطریقِ سیر و سفر ہند میں آئے، ان کو دکھنی اور ہندی کون کہہ سکتا ہے؟ محمد حسین بیچارے کا دادا پردادا تبریز سے آیا ہوگا، یہ دکن میں، یا ہند کے کسی اور شہر میں پیدا ہوا ہوگا۔ اچھا مولوی صاحب، اگر اس کو تبریزی مولد کہتے ہیں، اور صاحبِ تخلص تھا، تو اس کا دیوان دکھائیں۔ شاہ جہاں کا عہد تھا، محمود غزنوی کے وقت کے شعرا کے کلام جابجا موجود ہوں، اور شاہ جہاں کے زمانے کے اشعار نہ پائے جائیں! دیوان نہ سہی، کسی تذکرے میں اس کے کلام کا پتا دیں؛ ہاں، یوں ہو سکتا ہے کہ یہ شخص شعر کہتا ہوگا، مگر پوچ اور واہی؛ اُن اشعار کی تدوین کیا ہو، اور اُن کو تذکرے میں کون لکھے؟ پھر ارشاد ہوتا ہے کہ ما قال کو دیکھو، من قال سے قطع نظر کرو۔ فقیر پوچھتا ہے کہ ہے کیا جس کو دیکھیں۔ نظم مفقود، نثر مردود، نثارانِ عمدہ کا ذکر نہیں کرتا، منشآتِ مادھورام، انشای خلیفہ اور جو چھوٹی چھوٹی نثریں فی الحال تالیف ہوئی ہیں، ہر ایک کی عبارت برہانِ قاطع کی طرزِ تحریر سے بہتر ہے۔

فصل ۱۴: جناب مولانا ۱۸ صفحے میں حکم دیتے ہیں کہ پیدائی و زیبائی صحیح، پیدائش و زیبائش غلط۔ اوّل: آخر حاصل بالمصدر بنانے کے لیے دو ہی حرف موضوع ہیں، یا آخر میں شین، یا تحتانی؛ موافق مولوی جی کے اجتہاد کے سیکڑوں لفظ متروک و مطرود ہو جائیں گے۔ ہم کہتے ہیں کہ زیبائش اور پیدائش و گنجائش کو زیبائی و پیدائی و گنجائی بھی کہہ سکتے ہیں، مگر آرائش و آسائش و کاہش و رنجش کے آگے بے ترکیب شین کی جگہ یای حطی نہیں لا سکتے، اور یہ مقدمہ نہ دلائل کا محتاج ہے نہ نظائر کا حاجت مند۔ ... مولوی جی نے قتیل کی پیروی کی ہے کہ وہ غلط غلط محاورے لکھ کر، اس کی تصحیح کرتا ہے، مثلاً "نان از مرباّی سیب خوردم"، کو غلط کہتا ہے، اور ہدایت کرتا ہے کہ "نان با مربای سیب خوردم" کہو۔

فصل ۷ : مولوی جی لکھتے ہیں کہ صاحبِ فرہنگ، سامانی اور خانِ آرزو بھی مانعِ تخصیص آبچیں ہیں، اور عموماً رومال کو لکھتے ہیں۔ پھر نتیجہ اس مشکل کا یہ نکالتے ہیں کہ یہ اعتراض ان دو شخصوں [سامانی اور خانِ آرزو] کا ہے، غالب سارق ہے اس اعتراض کا۔ سبحٰن اللہ، مضمون کا سرقہ سُناتھا، سرقۂ اعتراض نہ سُناتھا۔ اتفاقِ رائے کا نام سرقہ رکھنا کتنی بڑی ناانصافی ہے! جامعِ برہان کی رای کا اور فرہنگ نویسوں کی رائے سے متفق ہونا استناد، اور میری رائے کا سامانی اور آرزو کی رائے سے اتفاق مجھ پر باعث الزام سرقہ!

غالب اسی فصل میں دال اور ذال منقولہ کی بحث میں لکھتے ہیں :

حضرات کو میں اس امرِ خاص میں بہت تکلیف دوں گا، اور داد طلبی میں اصرار و ابرام کروں گا۔ فرہنگہای پیشیں میں کوئی مجھ کو یہ مطلب دکھادے تو میں گنہگار، ورنہ، مولوی اُٹھائی گیرا۔ یہ راز مجھ سے ہرمزد نام مولانا داوانا۔ حضرت مولوی عبدالصمد علی الرحمۃ نے دیا ہے، دوسرا کوئی اس کو نہیں جانتا تھا، ایسی نئی بات کو چرانا، اور اپنا قول بنانا، چوری اور سہ زوری خیرہ رائی اور بے حیائی ہے یا نہیں؟ مصرع

اے اہلِ عقل کوئی تو بولو خدا لگی

فصل ۸ : صفحہ ۸۰ میں مولوی مجھ کو 'ابوجہل ہندی اور دکنی کو 'دانای تبریزی' لکھتا ہے۔ ہرچند اس کو میں ابولہب جہانگیرنگری لکھ سکتا ہوں لیکن چونکہ نگارش میں شرط کی ہے کہ مطالب کا جواب دوں گا، فحش و ناسزا کا پاسخ نگار نہ ہوں گا۔ اس واسطے طرزِ نگارش میں کلام کیا جاتا ہے 'ابوجہل ہندی' اور 'دانای تبریزی' بے جوڑ بات ہے: جاہل ہند و دانای تبریز لکھتے، یا ابوجہل ہند و تبریز لکھتے۔ ہاں صاحبانِ فہم و فراست مقرر فرماویں کہ یہ دخل میری طرف سے بجا ہے یا بیجا۔

فصل ۱۰ا: مولوی برہان پرست، فارس مداں صفحہ ۱۰۱ میں مؤید برہان کی فاترہ وخمیازہ کی بحث میں لکھتا ہے: "ظنِ غالب آنکہ غالب عربی مداں را غیاث گمراہ کردہ باشد" عیاذاً باللہ، اگر غالب جامع اللغات کو آدمی جانتا ہو تو وہ خود آدمی نہیں۔ ایک بار "علم شئ بہ از جہل" کی رعایت کرکے، اُس کتاب کو سراسر دیکھ لیا، جب دیکھا کہ جابجا قتیل کے کلام کا حوالہ دیتا ہے، اور ماخذ اس کا فن لغت میں چار شربت اور ہزار فصاحت ہے، کتاب پر اور مؤلف پر لعنت بھیجی۔ مدرّس جی اتنا نہ سمجھے کہ جو میاں انجو کو نہ مانے گا، وہ میانجی غیاث الدین کو کیا جانے گا۔ بارے، جب رام پور جانے اتفاق ہوا، اور وہاں کے صاحبزدگان عالی تبار اور رؤسای نامدار سے ملاقاتیں اور صحبتیں رہیں، تو اس شخص کا حال معلوم کہ ایک ملّای مکتب دار تھا، نہ رئیس کا روشناس، نہ اکابر شہر کا آشنا، ایک گمنام ملا مکتب دار، چند صاحب مقدور لڑکے اس کے مکتب میں پڑھتے تھے، انھوں نے صرفِ زر میں اس کو مدد دی۔ مثل بندر کے کہ جس نے نجّار کی تقلید کی تھی، ایک فرہنگ لکھ کر چھپوائی۔ خدا کا شکر ہے کہ غالب مانند مدرّس صاحب کے ہر دلعزیز نہیں۔ گل محمد خاں بلوچ کو ایرانی، اور سراج الدین علی خان آرزو کو نوّاب اور لالا ٹیک چند کو راجا کبھی نہ لکھے گا۔ مولوی احمد علی جہانگیر نگری عالم ہیں، مگر ان معنوں میں کہ صرف ونحو کے دو چار رسالے پڑھ لیے ہیں اور فاعل ومفعول سے لگا لگا رکھا ہے، باقی فہم، تمیز، انصاف، حیا ان چاروں صفتوں کا پتا نہیں۔ مدرّسی کا عہدہ ہاتھ آنا، عجب اتفاق ہے، نہ از روی استحقاق۔"

زدل بری نتواں لاف زد بآسانی   ہزار نکتہ درین کار ہست نادانی

فصل ۱۲: مدرّس صاحب کا یہ قاعدہ کہ سوال کا جواب نہ دیں، اور خارج از بحث دفتر دفتر لکھے جائیں، ایسا استوار ہے کہ کبھی چوکتے نہیں، چنانچہ صفحہ ۱۶۸ اور صفحہ ۱۶۹ میں پاژاج کی بحث میں حضرت نے کیسے کیسے گنوئیں

جھانکتے ہیں۔ زاچ کو جیم سے بھی جائز رکھتے ہیں، میں کہتا ہوں، کبھی نہیں ہوسکتا۔ زچ بجیم سہ نقطہ ہے، جو اس کو جیم ابجد سے کہے، وہ غلط گو اور اُس کا قول مردود۔

پھر دوسرے صفحے میں پادیر کو وال سے اور ذال سے اور زے سے، تینوں حرفوں کے ساتھ روا رکھتے ہیں۔ بڑی بات ہے کہ ازنگ کی طرح آدھے حروف تہجی اس لغت میں درج نہیں کیے۔

غالب پھر آگے چل کر لکھتے ہیں: ابطال ضرورت میں عفو کو بروزنِ رفو لکھا ہے، اور یہ مصرعِ شیخ سعدی سند لایا ہے، مصرع:

عفو کردم از وے عملہای زشت

میں جانتا ہوں اس تصرّف کو، اور مانتا ہوں، مگر سر پیٹتا ہوں کہ یہ مصرع یوں ہے:

زوے عفو کردم عملہای زشت

باقی اور قصائد میں اور مثنویوں میں قدما کی عفو بروزنِ رفو آیا ہے، سکون و حرکت و تخفیف و زیادتی کا باہمد گر بدل جانا محض برائے ضرورتِ وزنِ شعر ہے، نثر میں اُس طرح لکھنا، اور اس کو بجائے خود ایک لغت مستقل جاننا حماقت ہے، اور یہ سب سے زیادہ جامع برہان قاطع کا ڈھنگ ہے۔

انھی صفحوں میں مولوی مجھے لکھتا ہے کہ "غالب سگ کیست؟" میں کہتا ہوں کہ غالب آستانِ شیرِ خدا کا کتّا ہے، علیہ التحیۃ و الثنا۔ اسی مقام پر یہ شعر لکھا ہے:

سگ کیست روباہِ نازورمند\
کہ شیر ژیاں را رساند گزند

شیر، اسد کا ترجمہ ہے، اور میرا نام اسد ہے، پس میرا مقابل روباہ ہے اور چونکہ میرا مقابل مولوی ہے، تو وہ بخوبی لومڑی ٹھہرا، البتہ مجھ کو کیا گزند

پہنچائے گا! صاحبو، انصاف چاہتا ہوں، مولوی احمق ہے یا نہیں؟ اگر عقل رکھتا ہوتا، تو اسد کے مقابلے میں یہ شعر نہ لکھتا۔

فصل ۱۵ میں آغا احمد علی کے کچھ ہفوات درج کر کے غالب لکھتے ہیں:

بس، اب میں عاجز آگیا، کہاں تک لغت بعدِ لغت دیکھے جاؤں، خرافات، واہیات، جھوٹ، لغو، مہمل! اب ورق ورق اور صفحہ صفحہ کہاں تک دیکھوں گا، دیکھوں گا تو سہی، مگر چھوڑتا جاؤں گا، جستہ جستہ جواب لکھوں گا۔ آخر مجھ کو آغا محمد حسین کی خدمت میں بھی حاضر ہونا ہے، اور وہ لغات لکھنے ہیں جو پنج آہنگ کے بعد درفش کاویانی میں مندرج ہوئے ہیں۔

فصل ۱۶: اس فصل میں جی یہ چاہتا ہے کہ مولوی صاحب سے کچھ باتیں کروں۔ تم محمد حسین کے تبریزی مولد ہونے پر اصرار کیوں کرتے ہو؟ ظہوری کو نظیر گزرانتے ہو، اور یہ نہیں جانتے کہ ظہوری کا مولد ترشیز تھا، اس کو تم نے تبریزی مولد کیوں کر جانا؟ دلیل اس کے تبریزی ہونے پر وہ بودی گزرانی کہ بہ نسبت اُس کے مکڑی کے جالے کو مضبوط کہنا روا ہے۔ فرماتے ہو کہ لغاتِ ہندی اچھی طرح نہ بولنا اُس کے ولایت زا ہونے کی دلیل ہے۔ غور تو کرو، بولتے اُس کو کس نے سنا ہے؟ آپ نے بھی تحریر دیکھی، فقیر نے بھی۔ جو علماء و شعراء ایران سے آئے، لہجہ اُن کا ہندی نہیں ہوا، املا اہل ہند کی املا کے موافق رہی، مثلاً تھوڑا، گھوڑا، جان جائیں گے کثرتِ سماعت سے کہ یہ دونوں ترکیبیں ہندی ہیں، مگر تلفظ میں تورا اور گورا کہیں گے۔ چوکھنڈی شعر میں اسی صورت سے لکھیں گے، مگر بولیں گے چولنڈی۔ حضرت ظہوری کے ممدوح کا ایک طنبورہ تھا، بہت بڑا، ہاتھی پر چلتا تھا، اور نام اس کا موٹے خاں تھا بواوِ مجہول و تائے ثقیلہ ہندی، مولانا ظہوری اسی طرح جانتے ہوں گے، مگر تلفظ میں بتائے قرشت استعمال کرتے ہوں گے۔

فصل ۱۷: اور یہ فصل اخیر ہے۔ ہم ایک فصل میں وہ لغات لکھیں گے، اور وہ قباحتیں برہان قاطع کی تالیف کا ذکر کریں گے، جو بعد اتمام پنج آہنگ بہم پہنچی ہیں اور صرف درخش کاویانی میں لکھی گئی ہیں۔ ہر لغت کی ابتدا میں فصل نہ لکھیں، تاکہ عبارت یکدست لکھی جائے اور یہ نگارش جلد اختتام پائے۔

پانچ صفحوں کی اس طویل فصل کا خاتمہ حسب ذیل سطور پر ہوتا ہے:

اگرچہ ابھی پرسشیں بہت باقی ہیں، لیکن بڑھاپا اور امراض اور ضعف مفرط نہیں لکھنے دیتا، صبح سے شام تک پلنگ پر پڑا رہتا ہوں، لیٹے لیٹے مسوّدہ کیا، اور احباب کو دے دیا، انھوں نے صاف کر لیا، اب میری تحریر تو تمام ہوئی، احباب صاف کر لیں تو مطبع میں حوالے کروں، اور بعدِ انطباع جیسا کہ دیباچے میں وعدہ کر آیا ہوں، عمل میں لاؤں۔ یہ جو کچھ بسبیل سوالات لکھا ہے، مولوی صاحب سے اس کا جواب جداجدا مانگتا ہوں، اور یہ کہتا ہوں کہ سنو صاحب، نفسانیّت کا بُرا ہو، اکابرِ اُمت میں باہم کیا کیا ناخوش و ناشائستہ کلام درمیان آئے ہیں، حکیم شفائی اصفاہانی نے مولانا عرفی شیرازی کی کیا کیا مذمّتیں کی ہیں، ایک قصیدے میں اُس مرحوم کو مخاطب کر کے، فرماتے ہیں

هزار قطعۂ نم کردہ در بغل رفتی
ز ناکسان جہاں تا بہ میرزا خانی

اور یقین ہے کہ عرفی و شفائی کے زمانے میں اسی قدر تقدیم و تاخیر ہو، جتنی برہان و غالب کے عہد میں تھی۔ علمائے ماوراءالنہر اور علمائے مشہد میں ایسے ملاقیات کی آمد و رفت درمیان رہی ہے کہ فریقین کی توہین و تنفرین سے مملو ہے، بلکہ خود شاہ ایران اور سلاطین روم کے درمیان وہ نامے جاری ہوئے ہیں جن میں سراسر مغلظ گالیاں مرقوم ہیں۔

غرض اس اظہار سے یہ ہے کہ جہاں علمائے اہل اسلام و سلاطین اہلِ اسلام کی وہ باہم ناسزا تحریریں صفحۂ روزگار پر یادگار رہیں گی، وہاں تمھارے

ہمارے بھی بد کہا، صفحۂ دہر پر نمودار رہیں گے۔ نہیں نہیں، صرف اللہ کا نام رہ جائے گا۔ ویبقیٰ وجہُ ربک ذی الجلال والاکرام۔

یہ سترہ فصلیں تیغ تیز (طبع دہلی ۱۸۶۷ء) کے صفحہ ۲۹ پر ختم ہوتی ہیں۔ صفحات ۳۰ ۳۱ ۳۲ پر غالب ۱۶ مختصر استفتا ہیں اور شیفتہ کے مختصر جوابات ہیں۔ استفتا کی تمہید میں غالب لکھتے ہیں :

"صاحبانِ قوتِ ناطقہ وقوتِ عاقلہ سے کہ وہ مقربانِ بارگاہِ مبدءِ فیاض ہیں، غالب کی یہ استدعا ہے کہ جب یہ تحریر کہ گویا استفتا ہے، نظر سے گزرے تو احد اللغتین میں سے جو لغت صحیح ہو، اس کی قیمت اور لغت غلط کی غلطی لکھ کر خاتمۂ عبارت پر اپنا نام لکھ دیں۔ مثلاً جہاں میں نے لکھا ہے کہ "چشم عیب بیں" صحیح ہے، یا "چشم غلط ساز" اس کے جواب میں رقم فرمائیں کہ "چشم عیب بیں" صحیح اور "چشم عیب ساز" غلط ہے۔ یہ عبارت چھاپی جائے گی، اس واسطے ضروری ہے کہ فتویٰ میں توضیح ہو۔"

س کے بعد سولہ سوالات اور ان کے جوابات درج ہیں، کچھ یہاں لکھے جاتے ہیں:

سوال ۱ : لغتِ فارسی کی حقیقت اور حروف کی حرکت میں فردوسی اور خاقانی سچے ہیں، یا ہندوستانی فرہنگ لکھنے والے؟ ۴۳

جواب : فردوسی و خاقانی سچے ہیں، ہندوستانی ان کے مطابق لکھیں، تو سچے، ان کے برخلاف لکھیں، تو جھوٹے۔ محمد المدعو بہ مصطفیٰ

سوال ۲ : پیدائی وزیبائی صحیح، اور پیدائش وزیبائش غلط، یا چاروں لفظ صحیح؟ ۴۴

جواب : چاروں صحیح۔ محمد المدعو بہ مصطفیٰ۔

سوال ۵ : فرہنگ نویسِ حال کی رائے اگر فرہنگ نویس کی رائے سے مطابق ہو، خواہی بحسب اتفاق، خواہی از روے مشاہدہ، یہ سرقہ ہے، یا تطابق رائے؟ ۴۴

جواب : یہ تطابق راے ہے، سرقے سے کیا علاقہ؟ محمد المدعو بہ مصطفیٰ

سوال ۹ : پالوایہ ایک لغت ہے، فرہنگ نویس کو اس کا ہم وزن چارپایہ لکھنا

چاہیے، یا چار خایہ ؟ ۴۳

جواب : وزن دونوں صحیح ہیں، لیکن چار پایہ لکھنے والا آدمی ہے اور چار خایہ لکھنے والا چارپایہ۔ محمد المدعو بہ مصطفیٰ۔

سوال ۱۴ : پا اور پای باضافۂ تحتانی جس کو عربی میں رِجل کہتے ہیں، ہندی میں اس کا نام پانو مع النون ہے، یا پاؤں بے نون ؟ ۴۴

جواب : پانو کو پاؤں نہ کہے گا، مگر مجنوں محمد المدعو بہ مصطفیٰ۔

آخری سوال کے جواب کے بعد : راقم محمد المدعو بہ مصطفیٰ، قسم اللہ لہ بالحسنیٰ۔ اس کے بعد حالی، سعادت علی اور نواب ضیاء الدین احمد رخشاں دہلوی کے صداقت نامے درج ہیں :

سب جواب مجیب کے صحیح ہیں۔ الطاف حسین پانی پتی عُفی اللہ تعالیٰ عنہ

سب جواب دونوں مجیبوں کے باصواب ہیں۔ محمد سعادت علی، مدرس گورنمنٹ اسکول دہلی

ہر شانزدہ گانہ سوال کے جواب میں میں بھی نواب محمد مصطفیٰ خاں صاحب کا ہمزبان و ہمداستان ہوں۔ الراقم الآثم، محمد، الملقب بہ ضیاء الدین عُفی عنہ

غالب کی تیغ تیز آج سے ۱۲۰ سال پہلے مطبع اکمل المطابع دہلی سے ۱۸۶۷ء میں کتابی شکل میں شائع ہوئی، پھر اس کا کوئی اڈیشن نہ نکلا۔ کوئی تیس سال پہلے قاضی عبد الودود صاحب قاطع برہان رسائل متعلقہ دو جلدوں میں چھاپنا چاہتے تھے۔ پہلی جلد جس میں غالب کے پانچ رسالے ہیں جن میں تیغ تیز بھی ہے۔ ۱۹۶۷ء میں پٹنہ سے شائع ہوئی۔ جلد دوم، اوّل کا جزو لاینفک ہے۔ اس جلد میں ان کا لکھا ہوا مقدمہ، حواشی و اشاریات شائع ہونے تھے لیکن بوجوہ شائع نہ ہو سکے۔ یہ رسالہ اس مجموعے میں چھپ ضرور لیکن اس طرح کہ نہ اس میں کوئی مقدمہ ہے نہ حواشی و تعلیقات۔ دوسری جلد کے انتظار میں اس کا اچھی طرح اشتہار بھی نہیں ہوا۔ یہ مجموعہ چھپا لیکن چھپا رہا اور اہل نظر سے بہت حد تک پوشیدہ۔ کتابی شکل میں تو بہرحال یہ رسالہ صرف ایک بار غالب کی زندگی میں شائع ہوا۔

تیغ تیز کے جواب میں تیغ تیز تر اور شمشیر تیز تر لکھی گئی، یہ دونوں میری نظر سے نہیں گزریں۔ مولانا غلام رسول مہر لکھتے ہیں :

مؤید برہان کے جواب میں غالب نے فارسی میں ایک قطعہ لکھا جس کا

پہلا شعر ہے:

مولوی احمد علی احمد تخلص نسخہ ــــــــ در خصوص گفتگوی پارس انشا کردہ است

جس میں اگرچہ کل اکتیس شعر تھے لیکن مؤید جیسی دس کتابیں بھی اس کی تاثیر جہانگیر کا مقابلہ نہیں کرسکتی تھیں۔ اس پر ادبی جنگ نے نثر کے بجائے نظم کی شکل اختیار کرلی۔ غالب ہی کی زمین میں موافق و مخالف چار سو تیرہ شعر کہے گئے۔ غالب کا جواب سب سے پہلے مولوی احمد علی کے شاگرد عبدالصمد فدا سلہٹی نے دیا۔ اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ علم و ادب میں بہت معمولی حیثیت رکھتے ہیں۔ فدا کے جواب میں سید شاہ باقر علی باقر بہاری (متوفی ۱۸۳۱ء) اور خواجہ فخرالدین حسین سخن نے دو قطعے لکھے۔ فدا نے پھر ان قطعوں کا جواب دیا۔ یہ سارا مجموعہ منظومات تیغ تیزتر کے نام سے چھاپ دیا۔

یہ شمشیر تیزتر کا حال سنیے:

آغا احمد علی جہانگیر نگری مؤلف مؤید برہان نے غالب کی تصنیف تیغ تیز کے جواب میں ایک رسالہ بزبان فارسی شمشیر تیزتر کے نام سے لکھا جو ۱۸۶۸ء میں مولوی غلام نبی کے مطبع نبوی میں عبداللہ خاں کے زیر اہتمام چھپا۔ اس کے آغاز میں فدا کا رسالہ تیغ تیزتر بھی شامل کردیا گیا۔

غرض قاطع برہان کی اشاعت پر جو ہنگامہ شروع ہوا تھا وہ نظم و نثر کے مختلف مراحل سے گزرتا ہوا ۱۸۶۸ء میں شمشیر تیزتر پر ختم ہوا۔

شمشیر تیزتر کے نسخے کمیاب بلکہ نایاب کے حکم میں ہیں۔ غلام رسول مہر مرحوم کی اطلاع کے مطابق اس کا ایک نسخہ شمس العلما محمد حسین آزاد دہلوی کے پاس تھا۔ وہ اب پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ہے۔ ◆◆

قرن سیزدھم میں ایران کا اہم نثری رجحان
اور
غالب کی فارسی نثر

آذرمیدخت صفوی

آج سے دو سو سال قبل ۱۲۱۲ھ مطابق ۱۷۹۷ء ماہ رجب کی شب ہشتم کو ہندوستان کی ایالت اترپردیش کے شہر اکبرآباد میں پیدا ہونے والے میرزا اسداللہ خاں غالب کو اپنی ترک نژادی اور فارسی دانی پر ناز تھا۔

غالب از خاک پاک تورانیم
لاجرم در نسب فرہ مندیم
ترک زادیم و در نژاد ھمی
بہ سترگان قوم پیوندیم

ساقی چو من پشنگی و افراسیابیم
دانی کہ اصل گوھرم از دودۂ جم است

وہ اپنے اجداد کے ہندوستان آنے کا حال بڑے ذوق و شوق اور ولولے کے ساتھ بیان کرتے ہیں :

"سلجوقیان بعد از زوال دولت و برهم خوردن هنگام سلطنت در اقلیم ماوراء النهر پراگندہ شدند..... تا در عہد سلطنت شاہ عالم نیای من از سمرقند بہندوستان آمد"[1]

(کلّیات نثر - ص ۲۶۷)

"مہر نیمروز" کے خطاب زمین بوس میں اپنے بزرگوں کے صاحبان "فرد فرھنگ" اور "شاہان افسر تاج" ہونے کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں؛

"نیاگان نامہ نگار از تخم افراسیاب بودہ اند و فرماندھان با فرو فرھنگ.... سلجوقیان یا افسر و افسر با گوھر می آراستند. چرخ گردندہ این نامداران کاؤس کوس را از پای افگند.... و چوں سیل کہ از بالا بہ پستی آید نیای من از سمرقند بہند آمد"[2]

(کلّیات نثر - ص ۲۶۰)

شاھان عجم کے رایات سرافراشتہ سے گوھر تو بے شک توڑ لیے گئے تھے لیکن اس کے عوض زباندانی اور سخنوری کی دولت بے بہا غالب کو عزیز تھی۔

گوھر از رایت شاھان عجم برچیدند
بعوض خامۂ گنجینہ نشانم دادند

حالی یادگار میں لکھتے ہیں ان کے دادا کی زبان ترکی تھی اور وہ ہندوستانی بالکل نہ سمجھتے تھے۔ غالب کے والد میرزا عبداللہ بیگ کی شادی سرکار میرٹھ کے ایک معزز فوجی افسر کی بیٹی سے ہوئی جن کے بطن سے غالب پیدا ہوئے۔ ان کی مادری زبان فارسی نہ تھی لیکن اپنے قریحے اور ذہانت کی بدولت انھوں نے فارسی میں غیر معمولی استعداد حاصل کرلی۔ وہ عبدالصمد ہوں یا کوئی اور یا مبدأ فیاض۔

انچہ در مبدأ فیاض بود آن منت
گل جدا ناشدہ از شاخ بداماں منت

اس میں شک نہیں کہ غالب نے فارسی کو اپنی میراث گمشدہ سمجھ کر حاصل کیا۔ ان کی فطری بلند

پردازی اور فعال قوت متخیلہ نے ان کا رابطہ قلبی و تخیلی و فکری و ذہنی دلّی کے میر و ذوق سے نہیں، نیشاپور کے ظہوری اور تبریز کے صائب سے برقرار رکھا، اور جو زبان انھوں نے اپنے افکار کے نقشہائے رنگارنگ کے اظہار اور ابلاغ کے لیے منتخب کی وہ ان کی مادری زبان اُردو نہیں فارسی تھی۔ اپنے ہمعصر شعرا میں غالب سب سے زیادہ انفرادیت پسند اور نئی راہ پر چلنے والے تھے۔ ان کی یہی افتادِ ذہنی اور طبیعت کی اُپج ان کو ہندوستان میں رہتے ہوئے بھی غریبِ شہر ہونے کا احساس دلواتی اور یہاں پیدا ہونے اور نشوونما پانے والی زبان کو چنداں درخورِ اعتنا نہ سمجھنے پر اُکساتی تھی۔ یہاں تک کہ وہ اپنے مجموعۂ اُردو کو ایک خاکۂ اولین سے زیادہ اہمیت نہ دیتے۔

شعر سے قطع نظر مرزا کو اپنی فارسی نثر کے اسلوب پر بھی ناز تھا اور وہ اس پر اس طرح بالیدہ ہوتے تھے:

"ایں پارسی آمیختہ بتازی خسروی گنجینۂ سربستہ بود کہ خامۂ من قفل درش را کلید آمد۔ پرویز کجا است تا بنگرد کہ دریں رھروی کدام رہ سپردہ ام و بہرام کجاست تا فرا رسد کہ سخن را از کجا بکجا بردہ ام۔"[۴۳]

(کلیاتِ نثر۔ ص ۲۷۴)

مزید لکھتے ہیں:

"مگر مانی آں نقش را کہ خود میزد از اعجاز نمی شمرد، و آذر آں بت را کہ خود می تراشیدہ نماز نمی برد۔ یزداں را بندۂ سپاس گزار نباشم اگر قلم را بہر جنبش آفریں نگویم کہ ایں وادی پرخار را مثل شہسواران راہ می پویم۔"[۴۴]

(کلیاتِ نثر۔ ص ۲۷۵)

خسروی جادہ دریں دور اگر می خواہی
بیش ما آی کہ تہ جرعۂ از جامی گر ہست

غالب اپنے کو فارسی کا اہل زبان مانتے اور اپنے اس ہنر کی داد ہندوستان میں نہیں بیرونِ ہند

پانے کے آرزومند تھے:

غالب سخن از ھند برون بِھر کہ کس اینجا
سنگ از گہر و شعبدہ ز اعجاز نداند

اس قبیل کے متعدد فقرے ان کے یہاں نظر آتے ہیں جن میں وہ ہندی سبک فارسی نویسی سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں اور ان لوگوں پر طعنہ زنی کرتے ہیں جو اس سبک میں لکھتے ہیں۔ ان کی اس طعنہ زنی کی زد پر ابوالفضل اور فیضی بھی ہیں۔ غالب اپنے طرز نگارش کو ابوالفضل سے بہتر اور ایرانی اہل قلم کے مماثل خیال کرتے ہیں۔ ان کے ایسے فقرے پڑھ کر خوانندہ کے ذہن میں دو سوال پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ تیرھویں صدی ہجری کے اس فارسی داں، فارسی نویس شاعر کی نثر میں اس کے ہمعصر ایرانی نثر نویسوں کی طرز نگارش کا کس حد تک سُراغ ملتا ہے؟

۲۔ غالب ایران کے مروجہ محاورے میں نثر لکھ رہے تھے یا ہندوستان کے دورۂ گورکانی کے سبک میں؟

ان امور کی وضاحت کے لیے ایک اجمالی نظر ایران میں تیرھویں صدی ہجری، اُنیسویں صدی عیسوی یعنی عصر غالب کے نثری ادب کے رجحان اور ان کے پس منظر پر ڈالنا ضروری ہے۔

ساتویں صدی ہجری (۶۲۰ھ) میں مغلوں کے حملے کے ساتھ ساتھ ایران میں ایک بے اطمینانی، خلفشار اور فتنہ و فترت کے دور کا آغاز ہوا جو دسویں صدی ہجری کے آغاز یعنی ۹۰۵ھ میں شاہ اسمٰعیل صفوی کے تخت نشین ہونے تک جاری رہا۔ تقریباً تین سو سال کی اس مدت میں چند اہم شعراء اور ادباء کو چھوڑ کر عام طور پر ایران میں علم و ادب کی سرگرمی فی الجملہ کم رہی۔ فارسی زبان اور نثر جو عرب حملے کے بعد عربی الفاظ سے مخلوط ہوگئی تھی، اب ترکی فعل، تراکیب اور اصطلاحوں سے آمیختہ ہوگئی۔ فارسی نثر میں غیر زبان کی آمیزش سے اس کی صفائی اور سلاست رخصت ہوئی اور اس کی جگہ مصنوع عبارت اور صنائع لفظی نے رفتہ رفتہ اپنا سکہ جما لیا۔ نو پسندگی اور ہنر نمائی کی تشویق نہ ہونے کے باعث صاحبان ذوق و قریحہ اس طرف سے روگرداں ہوئے اور آہستہ آہستہ فارسی نثر اپنی قدیم راہ سے بھٹک کر مُغلق نویسی کی

بھول بھلیوں میں جا پڑی۔ اس سبک مغلق نویسی کی ابتدا عبداللہ شیرازی ملقب بہ وصاف حضرۃ کی تالیف تاریخ وصاف سے ہوئی۔ بقول آرین پور فارسی نثر کو خراب کرنے والوں میں اس کا نام سرِفہرست ہے (بعد میں میرزا مہدی خاں استرابادی نے درہ نادرہ لکھ کر اس کو کمال کو پہنچایا) شاہان صفویہ کی بیشتر توجہ کتب احادیث وفقہ واصول مذہبی کی طرف رہی۔ چنانچہ فارسی زبان و ادب کی اشاعت اور دورۂ مغول میں وجود میں آنے والے اس مصنوع اور مغلق اندازِ بیان کی اصلاح کے لیے کوئی خاص کوشش نہ کی گئی۔ یہی وہ زمانہ تھا (یعنی دسویں صدی ہجری) جب شاہانِ مغلیۂ ہند کی ادب دوستی اور علم پروری کا شہرہ سُن کر فارسی شعر و ادب کا بحرِ زخّار ہندوستان میں سرازیر ہوا۔ بقول شاعر:

در ایران تلخ گشتہ کام جانم	بباید شد سوی ہندوستانم
چو قطرہ جانب عمان فرستم	متاع خود بہندوستان فرستم
کہ نبود در سخندانان دوراں	خریدار سخن چوں خانخاناں

واضح ہو کہ ان میں سے بیشتر آنے والے ایران سے نظامی عروضی اور سعدی شیرازی کی زبان لے کر نہ آئے تھے بلکہ اس وقت ایران میں مروّجہ فارسی کا طرزِ نگارش لے کر آئے تھے۔ ملک الشعرا بہار اپنی مشہور کتاب سبک شناسی میں ایران کے اس دورۂ نثر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ ایسی پیچیدہ اور پُرتکلف کنایات واستعارات ومرادفات وتشبیہات سے مملو اور اس قدر سنگین اور بوجھل ہے کہ اس کا سمجھنا سخت دشوار ہے اور اس نے اصل زبان فارسی کو تحت الشعاع قرار دے دیا ہے۔ فطری طور پر اس نثر میں ہندوستان کے مقامی افکار، لغات، اصطلاحات اور تراکیب بھی داخل ہو گئیں (جس کا ابتدائی نمونہ اس سے قبل اعجازِ خسروی میں نظر آتا ہے) اور فارسی نثر نویسی میں اس طرز کا ارتقا ہوا جو ہندوستان کا خاصہ ہے اور جس کو "سبک ہندی" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عہدِ افشار کی بربریت اور شورش کے خاتمے کے بعد بارھویں صدی ہجری کے آخر یعنی کریم خان زند کے دور سے ایران میں ایک بار پھر امن وامان قائم ہوا جس کو قاجاری خاندان کے بادشاہوں نے خاصی حد تک برقرار رکھا۔ سکون اور آرامش کے بحال ہونے کے بعد ایران

میں دوبارہ علم و ادب کا بازار گرم ہوا۔ سنجیدہ ذوق رکھنے والوں نے جب گذشتہ صدیوں میں وجود میں آنے والے ایرانی ادب پر نظر ڈالی تو ان کو اس مصنوع، پُر تکلف اور مغلق اندازِ نگارش سے سخت وحشت ہوئی۔ چنانچہ قرن سیزدہم کی ابتدا ہوتے ہوتے (یعنی عصرِ غالب میں) ایران میں ایک اہم ادبی تحریک کا آغاز ہو چکا تھا جو درحقیقت اس مصنوع اور پیچیدہ سبک کے خلاف بغاوت تھی۔ یہ ادبی تحریک تاریخِ ادبیات ایران میں "سبک بازگشت" یا "رستاخیز ادبی" کے نام سے معروف ہے۔ یحییٰ آرین پور اپنی کتاب از صبا تا نیما میں لکھتے ہیں کہ یہ تحریک دراصل سبک مصنوع کے خلاف ایک "کودتہ" تھا۔ اس بازگشت ادبی میں شعراء اور ادباء نے ایران کے کلاسیکل سبک کی پیروی کی اور سادگی کو اپنا شعار بنایا۔ سادہ نویسی کی یہ تحریک ادبی، نثر میں مقابلتاً بعد میں اور آہستہ تر وجود میں آئی اور سادہ گرائی یا سادگی پسندی کہلائی۔ اس کے ابتدائی نقوش کتاب گنجینۂ معتمد از معتمد الدولہ میرزا عبدالوہاب نشاط، انجمن خاقان از فاضل خان گروسی اور حدائق الجنان تالیف عبدالرزاق بیک دنبلی میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ قرن سیزدہم میں مغربی افکار و آثار سے بیشتر آشنا ہو جانے کے نتیجے میں یہ تحریک اور رجحان زیادہ وضاحت سے اُبھر کر سامنے آتے ہیں۔ اس صدی کے آغاز کے ساتھ ہندوستان میں انگریزی طاقت زیادہ مجتمع ہو گئی تھی اور ایران یورپین امور سے واقف ہوا تھا۔ روس سے شکست کھانے کے بعد ایرانی حکام، امراء اور ہوشمند ادیب اپنے ہمسایہ ملکوں کے مقابلے میں اپنی پس ماندگی سے آگاہ ہوئے۔ جو لوگ اس عقب ماندگی کے اسباب کو بخوبی جانتے تھے ان میں ناصر الدین شاہ کے وزیر میرزا تقی خان امیر کبیر اور محمد شاہ کے صدر اعظم قائم مقام فراہانی تھے۔ ان دونوں نے ایرانی عوام اور ملک کی اصلاح کے لیے جو کوششیں شروع کیں ان میں سے ایک نہایت اہم کوشش سادہ نویسی کی طرف نویسندوں اور عوام کو راغب کرنا تھا۔ قائم مقام اور امیر کبیر کا شمار تیرہویں صدی کے ماہر نثر نویسوں میں ہوتا ہے۔ انھوں نے سادہ نویسی کی اس مہم کو خود دربار سے شروع کیا اور سب سے پہلے رسمی مکاتیب کے تکلفات کو ختم کیا اور اس کو عبارت مصنوع کے گورکھ دھندوں سے نجات دلوائی۔ امیر کبیر اور قائم مقام نے اپنی تحریروں کے ذریعے لوگوں کو اس امر کی جانب متوجہ کیا کہ سنجیدہ مطالب کے اظہار، خطوط نویسی، تاریخ نویسی، شرح حال نویسی وغیرہ میں تفنن اور آرائش

غلام بھونڈا پن ہے جس سے اصل معنی کی متانت پس پشت رہ جاتی ہے۔

"قائم مقام بہ مقداری زیادی از عبارات متکلف و متصنع و مضامین پیچیده و تشبیهات دور از فهم کاسته و انشای خود را، مخصوصاً در مراسلات، به سادگی و گفتار طبیعی نزدیک کرده است. نثر او برخلاف آثار اسلاف وی که پر از جمله‌ها و عبارتهای طویل و قرینه سازی های مکرر و سجعهای خسته کننده است، از جمله های کوتاه ترکیب شده و قرینه ها بندرت تکرار می شود... . او از ذکر القاب و تعریفهای تملق آمیز حتی المقدور اجتناب می ورزد. به اشعار عربی و فارسی و آیات قرآنی و احادیث و اخبار (کہ شیوۀ نویسندگان سابق است) خیلی کم استفاده می جدید مطلب را صریح می نویسد و موجز و کوتاه ....." ۵

(انا صبا تا نیما۔ ج اوّل۔ ص ۶۵)

نمونۂ نثر امیر کبیر

"قربان خاکپای همایونت شوم. درباب فرمایشی که فرموده بودند این غلام نوکر هستم و مطیع حکم سرکار همایون. اما یک دفعه لازم است که حضور همایون شرفیاب شوم و بعضی عرضها بکنم. حالا هر وقت را مقرر میفرمایند، فدوی شرفیاب شود۔" ۶

(نامه های امیر کبیر۔ ص ۸۹)

نمونۂ نثر قائم مقام

"ایلچی آن دولت را در پایتخت این دولت، به اقتضای حوادث دهر و غوغای کسان اور باجهان شهر، آسیبی رسید که تدبیر و تدارک آن بر ذمهٔ کارگذاران این دوست واقعی واجب و لازم افتاد. لهذا اولا برای تمهید مقدمات

عذر خواہی فرزند ارجمند خود، خسرو میرزا، را بہ پایتخت دولت بھیۂ روسیہ فرستاد۔" ؎

(انا صبا تا نیما - ج اول ص ۴۹)

دوسرے اہم نثر نگار جنھوں نے سادہ نویسی کو تیرہویں صدی ہجری کے ایران میں عام کیا۔

صاحبدیوان، فاضل خان، عبدالرزاق بیک دنبلی، طسوجی وغیرہ ہیں۔

نتیجہ گیری

مندرجہ بالا حقائق کی روشنی میں ایران میں قرن سیزدہم ہجری، نوزدہم عیسوی یعنی عصر غالب کے چند بنیادی نثری رجحانات روشن ہوکر سامنے آتے ہیں :

۱۔ سادہ نویسی
۲۔ خطوط میں طویل القابات، تملقات اور تکلفات سے اجتناب
۳۔ قرینہ سازی اور بوجھل سجع سے پرہیز
۴۔ طویل اور پیچیدہ جملوں سے گریز
۵۔ اشعار، آیات و احادیث اور عربی عبارات سے کمتر استفادہ
۶۔ مختصر اور جزیل جملوں کا استعمال
۷۔ مطالب کا اختصار کے ساتھ اظہار
۸۔ نفسِ مضمون کو عبارت آرائی پر ترجیح دینا۔

ایران میں عصرِ غالب کے نثری رجحانات پر ایک نظر ڈالنے کے بعد اب اس پس منظر میں خود مرزا کی فارسی نثر کی ارزیابی کرنا چاہیے :

غالب کی فارسی نثر تعداد میں ان کی فارسی نظم سے کہیں زیادہ ہے اور اس میں پنج آہنگ، مہر نیمروز، دستنبو، کلیاتِ نظم کا دیباچہ و خاتمہ، مختلف تقریظیں اور دیباچے وغیرہ شامل ہیں۔

ان کے کلیات نثر کو نولکشور پریس نے ۱۲۸۴ھ میں طبع کیا اور یہ ۴۱۸ صفحات پر مشتمل ہے۔

غالب کی نثر کے بنیادی خصائص و رجحان تلاش کرنے کے لیے مناسب ہے کہ پہلے یہ دیکھا جائے کہ ان کے اوّلین اہم ناقد اور سوانح نگار، مولانا الطاف حسین حالی نے یادگار میں ان کی نثر فارسی پر کیا تبصرہ کیا ہے۔ "بیان نثر غالب" میں وہ لکھتے ہیں:

"اگرچہ مقتضائے مقام یہ تھا کہ مرزا کی نثر کی خصوصیات کو مفصل طور پر بیان کیا جاتا اور ہر خصوصیت مثالوں کے ذریعے سے ناظرین کے ذہن نشین کروائی جاتی لیکن چونکہ لوگوں کو اس قسم کے تدقیقات سے کوئی خاص وابستگی نہیں ہے اس لیے ہم اس بحث سے قطع نظر کرتے ہیں۔" [۸]

(یادگار غالب ۔ص ۳۴۸)

اس کے بعد وہ ایک عمومی اظہار نظر Blanket Statement کر کے مرزا کی نثر کو ان کی فارسی نظم کے ہم پایہ قرار دیتے ہیں۔

"مرزا نے نثر فارسی میں اس قدر بلند پایہ بہم پہنچایا تھا جیسا کہ نظم فارسی میں ان کو حاصل تھا۔" [۹]

(یادگار ص ۳۴۸)

پھر ایک جملے میں وہ نثر غالب کی خصوصیات کو سمیٹ دیتے ہیں:

"جو ذوق سلیم رکھتے ہیں وہ ان کی نثر میں عجیب طرح کی لذت، شوخی اور بانکپن دیکھیں گے۔" [۱۰]

(یادگار ۔ص ۳۴۵)

آخر میں مولانا نے غالب کی نثر کے بہترین اور سلیس ترین اقتباسات درج کیے ہیں اور ان کا مقابلہ ظہوری، حزیں اور ابوالفضل کے نثری پاروں سے کیا ہے۔

نثر سے قبل اس یادگار میں حالی نے بڑی کاوش اور تفصیل سے غالب کے شعر میں انھی "تدقیقات" کی بڑے ذوق و شوق سے تشریح کی ہے اور مثالیں دے کر بات کو پایۂ ثبوت تک پہنچایا ہے۔ بیان نثر میں وہ اس سے دامن کشی کرتے ہیں۔ ہو سکتا ہے اس کا سبب ہو خود ان

ی اور عوام مردم کی شعر کی طرف بیشتر توجہ، یا کتاب کے طویل ہوجانے کا خوف۔ لیکن یہ بات بھی ذہن میں خطور کرتی ہے کہ غالب کی نثر کو خود بے حد پسند کرنے کے باوجود کیا حالی کو جو یقیناً ایک باہوش سمجھ دار اور منصف مزاج ناقد ادب تھے، اس بات کا شعوری یا لاشعوری طور پر شک تھا کہ نثر غالب میں ان تمام مزایا اور خصوصیات خاصہ کا ثابت کرنا جس سے وہ ایک ماہر فارسی نثار اور "اہل زبان" کا درجہ پائیں قدرے دشوار ہوگا! وہ خود لکھتے ہیں کہ غالب کی طرز انشا سے لوگ آشنا ہیں یہ موقع تھا کہ وہ لوگوں کو اس سے آشنا کرواتے۔ سبب جو بھی ہو، بہرحال انھوں نے اس سے گریز کیا۔

نثر غالب کی جن خصوصیات کا انھوں نے ذکر کیا ہے وہ ہیں لذت، شوخی اور بانکپن۔ جہاں تک 'لذت' کا معاملہ ہے وہ ایک قطعی شخصی اور داخلی حس ہے۔ ضروری نہیں کہ جس چیز سے ایک شخص کو لذت ملتی ہو دوسرا بھی اس سے لطف اندوز ہو سکے۔ شوخی سے غالباً ان کی مراد ایک خاص قسم کی شگفتگی اور برجستگی ہے جو یقیناً بسا اوقات غالب کی نثر میں نظر آتی ہے۔ مثلاً:

"غالبِ خاکسار هرزه کار را از آسمان بزمین فرستادند و فرمان دادند
که دریں بیشه پیشهٔ کشاورزی ورزد۔ ناگزیر می بایست کمر بستن و زمین
خستن، گاو راندن و دانه افشاندن۔ نادان بهوس در زمین غزل جان کند۔!!"

(کلیاتِ نثر۔ ص ۲۷۷)

'بانکپن' ایک خالص ہندوستانی اصطلاح ہے اور اس کا Connotation بھی خالص ہندوستانی ہے۔ "بانکپن" کے لغوی معنی ہیں: "کجی، وضعداری جس میں خودنمائی کی شرکت ہو، سرکشی، شوخی، ناز و انداز۔" (نور اللغات، ج ۱، ص ۵۰۴)

داغ کا شعر ہے:

جو بانکپن کی یہ محشر خرام لیتے ہیں
تو فتنے اُٹھ کے بلائیں تمام لیتے ہیں

بانکپن جب کسی شاعر یا نثر نویس کے سبک کے لیے بطور صفت استعمال ہوگا تو غالباً اس کے اصطلاحی معنی ہوں گے "اپج، انفرادیت، اندازِ خاص، طرزِ تازہ جو دوسروں سے مختلف ہو یا آج کل

کی اصطلاح میں جدّت پسندی"۔ غالب کی نثر میں 'بانکپن' یعنی جدّت ادا ضرور ہے۔ البتہ غور طلب امر یہ ہے کہ یہ جدّت ادا ان کی نثر کے لیے ہنرافزا ہے یا ضرر رساں؟ حالی نے غالب کی نثر کی خوبیوں کا ادراک و احساس کرنا خوانندہ کے وجدان صحیح اور ذوقِ سلیم پر چھوڑا ہے۔ مقالہ حاضر میں بھی اس سوال کا جواب سامعین کے ذوق و وجدان پر چھوڑا جا رہا ہے۔

حالی کا کہنا ہے کہ "مرزا نے نثر فارسی میں بھی اس قدر بلند پایہ بہم پہنچایا تھا جیسا کہ نظم فارسی میں ان کو حاصل تھا۔" مولانا کے اس فقرے کا روحیہ وہ عقیدت ہے جو ان کو اپنے استاد سے تھی ورنہ حقیقت یہ ہے کہ غالبؔ 'شاعر فارسی' کا مقام "غالب نثر نگار فارسی' سے کہیں بلند اور اہم ہے۔ شعر فارسی میں ان کے افکار' ان کا آہنگ' ان کی زبان کا رنگ ہی کچھ اور ہے جس کے سامنے صائبؔ' کلیمؔ' نظیریؔ' عرفیؔ اور خود بیدلؔ بھی نہیں ٹھہرتے:

پیمانۂ رنگیست دریں بزم بگردش
ھستی ھمہ طوفان بہار است و خزاں ھیچ
عالم ھمہ مرأت وجود است عدم چیست
تا کار کند چشم محیط است و کراں ھیچ
غالب ز گرفتاری اوھام برون آی
باللہ جہاں ھیچ و بد و نیک جہاں ھیچ (ص ۹۴)

— —

در ھر مژہ برھم زدن ایں خلق جدید است
نظارہ سگالو کہ ھمانست و ھماں نیست
در شاخ بود موج گل از جوش بہاراں
چوں بادہ بہ مینا کہ نہانست و نہاں نیست

— —

آرایش زمانہ ز بیداد کردہ اند
ھر خون کہ ریخت غازۂ روی زمین شناخت

حالی کے نقد نثرِ غالب میں کہیں بھی ان خصوصیات کا ذکر نہیں آتا جو عصرِ غالب میں ایران کے نثری رجحانات کا خاصہ تھیں۔ بہرحال چونکہ ان کا نقد مختصر ہے لہٰذا خود مرزا کے آثار نثری کا ایک جائزہ ہی ہماری راہبری کرسکتا ہے، اور اس جائزے سے مندرجہ ذیل حقائق سامنے آتے ہیں۔

عصرِ غالب میں ایران کا سب سے اہم نثری رجحان سادہ نویسی تھا۔ بقیہ تمام پہلو مثلاً قرینہ سازی اور آرائش عبارت سے پرہیز، لمبے القاب و آداب سے اجتناب، نفسِ مضمون کو عبارت آرائی سے زیادہ اہمیت دینا، پیچیدہ جملوں سے گریز وغیرہ اسی ایک بنیادی فکر کی فروعات اور لازمی اور ضمنی نتائج تھے۔ غالب نے اپنی نہایت اہم نثری تصنیف پنج آہنگ کے آہنگ اوّل میں جہاں وہ خطوط نگاری کی اقسام، القاب و آداب وغیرہ سے بحث کرتے ہیں، بڑی تفصیل کے ساتھ طرزِ نگارش سے متعلق اپنے نظریات کا بیان کیا ہے۔ وہ لکھنے والوں کو ہدایت دیتے ہیں:

> "نبشتن را رنگ گفتن دهد، مطلب را بداں روش گذارد کہ دریافتن آں
> دشوار نباشد... از آں بپرہیزد کہ سخن گرہ درگرہ گردد۔ زنہار استعارہ
> ھای دقیق و لغات مشکل و نامانوس در عبارت درج نکند و تا تواند سخن را
> درازی ندھد و لغات عربی جز بقدر بایست حرف نماید و پیوستہ درآں کوشد
> کہ سادگی و شعار او بود و ایں پارسی آمیختہ با تازی را در کشاکش تصرفات
> ھندی زبان پارسی نویس ضایع نگزارد۔" [۱۲]
> (کلیاتِ نثر، ص ۵-۶)

ایسا معلوم ہوتا ہے گویا قرن سیزدہم کے ایرانی ادب کے اصول و ضوابط کا آئین نامہ خود غالب کی یہ تحریر ہے! انھوں نے اسی شد و مد کے ساتھ سادہ نویسی کی ہدایت اور عبارت پردازی سے اجتناب کی نصیحت کی ہے جس شدّت کے ساتھ اس وقت یہ فکر اور یہ رجحان ایران میں نشو و نما پا رہا تھا یعنی ان کا وجدان اور ذوقِ سلیم اس بات کا احساس کرتے تھے کہ سادہ، دلنشین اور موثر طرزِ بیان عبارت آرائی سے بہتر ہے۔ چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ فکری اور نظریاتی طور پر غالب اپنے ہمعصر ایرانی ادیب سے بہت زیادہ مغائرت نہ رکھتے تھے۔

لیکن بات یہاں پر نہیں ختم ہوتی، آہنگ اوّل سے آہنگ پنجم تک پہنچتے پہنچتے واضح ہوجاتا ہے کہ دوسروں کو سادہ نویسی کی ہدایت دینے والے غالب خود اپنے دستورالعمل پر قائم نہ رہ سکے اور اپنے قول "لکھنا کہنے کا مزہ دے" کو قطعاً فراموش کرگئے۔ انھوں نے پیچیدہ عبارت لکھی، گرہ در گرہ نثر تحریر کی، لمبے چوڑے القاب و آداب استعمال کیے، بعید از ذہن تشبیہات و استعارات کو برتا، عربی تراکیب و فقرات داخل نثر کیے، نامانوس و ساطیری الفاظ لکھے، عبارت آرائی کو نفسِ مضمون پر ترجیح دی، غرضیکہ اپنے ترتیب دیے ہوئے آیئن طرزِ نگارش سے خود ہی منحرف ہوگئے۔ ذیل کی چند مثالیں آہنگ پنجم، دیباچۂ کلیاتِ نظم فارسی، مہر نیمروز اور دستنبو سے دی گئی ہیں:

طول طویل القابات:

منبع فیوض نامتناہی، واسطۂ حصول رحمتِ الٰہی، حضرت پیر و مرشدِ برحق مدظلہ العالی۔

پُرتکلّف عبارت:

والانامۂ ربوبیت طراز بہ پرتوِ اصولِ خود، ظلِ عطوفت بہ فرق نیاز افگند۔

لغاتِ عربی:

ابتہاج وصول سامی نمیقہ و انشراح ورود مکاتبہ گرامی ....

پیچیدہ اور طویل فقرے:

مگر درو برون و درون تفتگان را دَرمان نیست، کاش درونیان و بیرونیان راازمرگ و زیست یکدیگر آگہی بودی تا بتیابی و پراگندگی روی نمودی (مہر نیمروز)

دساتیری الفاظ:

وور فرماندھی از فرمانبری نشان وور گرایش و ورایش از نخست، پاس فرمان نداشتہ باشد۔

(دستنبو)

ور آمیغ فروغ ہر فروزہ بہ نیستی نویم بخشند ستی ست۔

(دستنبو)

ذیل میں غالب کے ایک خط کا مقابلہ ان کے دو ہمعصر ایرانی ادیبوں، امیر کبیر اور قائم مقام کے خطوط سے کیا جا رہا ہے تاکہ طرز نگارش کا فرق واضح ہو سکے۔

غالب: نامہ بنام میرزا اسفندیار بیگ خان، دیوان مہاراجہ الور:

"ھمای ھمایوں خامہ را در عرض سواد این نگارش کہ ھمانا سایہ گستریست بر فرق سخن و منت ایثار، کہ عطیہ تاجوریست، گذارندہ، سخن را کلہ گوشہ بہ سپہر چوں نساید کہ سایۂ مرحمت این ابر کہ بجای قطرۂ گہر می بارد باکشت آرزوی ھواخواھان نہ آن کردہ است کہ اگر ھر خوشہ را صدفی پر از مروارید اندیشند خردہ تواند گرفت۔"[۱۳] (پنج آہنگ۔ کلیات۔ ص ۲۲۰)

امیر کبیر: بہ ناصرالدین شاہ قاجار:

"قربان خاکپای ھمایونت شوم۔ دستخط ھمایون زیارت شد۔ احوال این غلام را استفسار فرمودہ اید۔ امروز از ھمہ روز کارم بیشتر بود۔ ظہر از منزل رو بہ قصر رفتم۔ اما خستہ نزدیک غروب مراجعت کردم۔ حالا ھم در بیرون ھستم۔ امروز گمان این غلام این بود کہ از ھر جہت بعد از فضل خدا بہ سرکار ھمایون خوش گذشتہ باشد۔ خداوند عالم وجود ھمایون را از جمیع بلیات محافظت نماید و ھرگز بہ شما ملال ندھد۔ زیادہ جسارت نورزد۔"[۱۴]

(نامہ ھای امیر کبیر۔ ص ۱۴۶)

قائم مقام : نامہ بہ میرزای بزرگ

"از تاریخی کہ شیخ الاسلام تبریز در فتنۂ فضول صلاح مسلمین را استسلام دید تا امروز... ھرگز علمای تبریز این احترام و عزت و اعتبار مطاعیت نداشتند تا در این عہد از دولت ما و عنایت ماست کہ علم کبریا بر اوج سما برافراشتہ اند..." ۱۵

(انا صباتا نیما ص ۶۶)

اس مقایسے سے بخوبی ظاہر ہو جائے گا کہ غالب اور ان کے ہم عصر ایرانی ادیبوں کے طرزِ نگارش میں کس قدر نمایاں فرق ہے۔ ان کے عہد میں ہندوستان اور ایران کے صدیوں پرانے لسانی اور ادبی روابط زوال پذیر تھے۔ لہٰذا ان کو اس سلسلے میں قصوروار ٹھہرانا مقصود نہیں بلکہ اس پس منظر میں ان کی نثر فارسی کی ارزیابی منظور ہے۔ خصوصاً اس لیے کہ غالب اپنے کو ہندوستانی ادیبوں میں شمار کرنا پسند نہ کرتے تھے۔ ابوالفضل کی نثر کو وہ نثرِ ہندی جانتے اور اپنے سبک کو اس سے متمایز کرنے کے لیے انھوں نے ایرانیت یعنی ایرانی اہلِ زبان کے محاورے کو اپنی نثر میں داخل کرنے کی سعی کی۔ یہاں تک کہ اسی ضمن میں انھوں نے دساتیری الفاظ کو بھی ایرانیت کی علامت جان کر استعمال کیا۔ لیکن یہ پیوندکاری آپس میں میل نہ کھا سکی۔ جہاں جہاں ان کی نثر شعری نثر ہے مثلاً کلیاتِ نثر کا دیباچہ، خاتمہ وغیرہ، وہاں تو وہ سہ نثر ظہوری اور علی حزیں کی نثر کے مماثل اور مقابل ہے، لیکن جہاں انھوں نے نثر سادہ و عاری لکھی ہے مثلاً مہر نیمروز، دستنبو اور پنج آہنگ کے بیشتر حصے، خصوصاً آہنگ پنجم، وہاں وہ نہ ابوالفضل کے اکبرنامے جیسی جزالت، شگفتگی اور روانی پیدا کر سکے اور نہ ایرانی مورخین اور نثر نویسوں کا محاورہ لا سکے۔ مہر نیمروز لکھتے وقت نہ انھوں نے اسکندر منشی کی تاریخِ عالم آرائے عباسی کو جو غالب کے عہد تک مقبول و معروف ہو چکی تھی اپنے لیے نمونہ قرار دیا نہ ابوالفضل کے اکبرنامہ کو۔ یہی حال ان کے خطوطِ فارسی کا ہے۔ غالب کے خطوط اخوانی ہیں۔ ان کا مقایسہ نہ ابوالفضل کے خطوطِ اخوانی سے کیا جا سکتا ہے نہ ایران میں اس وقت رائج طرزِ خطوط نویسی سے۔

خلاصۂ کلام : شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ غالب کا سبکِ نثر فارسی نہ ہندوستان کا

مروجہ طرز ہے اور نہ ایران کا بلکہ وہ خود ان کی جدت طبع کا زائیدہ اور پروردہ ہے۔ اور اس کو پسند کرنا یا نہ کرنا خوانندہ کے ذوق پر منحصر ہے:

کاری عجب افتاد بدیں شیفتہ مارا
مومن نبود غالب و کافر نتواں گفت ◆◆

حواشی

۱۔ کلیات نثر فارسی غالب، چاپ نولکشور، ص ۲۶۷
۲۔ ایضاً ص ۲۶۷
۳۔ ایضاً ص ۲۷۴
۴۔ ایضاً ص ۲۷۵
۵۔ از صبا تا نیما، ج اول، ص ۶۵، تالیف یحیٰی آرین پور، تہران
۶۔ نامہ ھای امیر کبیر، تدوین سید علی داود، تہران، ص ۸۹
۷۔ از صبا تا نیما، ج اوّل، ص ۴۹
۸۔ یادگارِ غالب، حالی، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ص ۳۴۸
۹۔ یادگارِ، ص ۳۴۸
۱۰۔ یادگار، ص ۳۴۹
۱۱۔ کلیات نثر، ص ۲۷۷
۱۲۔ کلیات نثر، ص ۶-۵
۱۳۔ کلیات، پنج آہنگ، ص ۲۲۰
۱۴۔ نامہ ھای امیر کبیر، ص ۱۴۶
۱۵۔ از صبا تا نیما، ج اوّل، ص ۶۶

غالب کی فارسی شاعری اور ہمارے سو سال

ظفر احمد صدیقی

غالبیات کا باہوش قاری عام طور پر اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ غالب کا فارسی کلام اُردو کلام کے مقابلے میں دوچند ہے، اُسے یہ بھی معلوم ہے کہ کلامِ غالب میں اصنافِ سخن کے تنوّع کے لحاظ سے بھی فارسی کو بھی بہ مقابلۂ اُردو فوقیت حاصل ہے۔ البتہ یہ بات کم لوگوں کے علم میں ہے کہ غالب نے اپنی زندگی کا وہ دور جو صحت و توانائی، اعتدالِ عناصر اور ذہنی پختگی سے عبارت ہے محض فارسی گوئی کی نذر کیا ہے یعنی تیس سال سے پچاس سال کی عمر تک وہ اُردو سے تقریباً منقطع اور فارسی کی جانب ہمہ تن متوجہ رہے ہیں۔ شیخ محمد اکرام نے اس دَور کی تعیین تحدید ۱۸۲۷ء تا ۱۸۴۷ء کے ذریعے کی ہے۔ وہ یہ بھی صراحت کرتے ہیں:

> مرزا کے اپنے بیانات اور ان کے کلام کے معاصرانہ قلمی نسخوں سے یہ نتیجہ بہ آسانی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے اپنی عمر کے ایک طویل حصے میں اُردو سے دانستہ کنارہ کشی اختیار کر رکھی تھی۔[۱]

اس گفتگو کو سمیٹتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ غالب کا اُردو کلام ان کے ابتدائی دَور یا قویٰ کے اضمحلال کے زمانے کی یادگار ہے۔ اس کے برخلاف فارسی کلام ذہنی پختگی اور فکری بالیدگی کے عہد سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ملحوظِ خاطر رہے کہ فارسی سے غالب کا شغف ابتدائے عمر سے آخرِ حیات تک رہا۔ لہٰذا غالب کی فارسی شاعری محض اس لیے اہم نہیں کہ وہ

اُردو کے ایک عظیم شاعر کا نتیجۂ فکر ہے، بلکہ بذاتِ خود لائقِ توجہ اور قابلِ التفات ہے۔ اس موقع پر یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ غالب کے ابتدائی اُردو کلام میں جس ناہمواری، اُردو زبان ومحاورے سے اجنبیت اور جسمِ معنی پر قبائے لفظ کی تنگی کا احساس ہوتا ہے، اس سے اُن کا فارسی کلام پاک وصاف ہے۔ یہاں بڑی حد تک یکسانی، روانی اور ہمواری کا اندازہ ملتا ہے اس سلسلے میں چیکوسلواکیا کے ڈاکٹر یان مارک کا یہ بیان قابلِ ذکر ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> غالب کی فارسی شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے مجھے یہ محسوس کر کے خوشی ہوئی کہ وہ ان کی اُردو شاعری کے مقابلے میں کہیں زیادہ قابلِ فہم اور عمومی طور پر آسان ہے۔[۲]

آیئے اب یہ جائزہ لیں کہ اپنے اس عظیم شاعر کے اس شعری ورثے کے ساتھ پچھلے سو سال کے دوران ہمارا رویّہ کیا رہا ہے؟ جواب یہ ہے کہ تدوینِ متن کے جدید اور معیاری اصولوں کے مطابق غالب کے فارسی کلام کا کوئی مستند ایڈیشن کیا ہندوستان، کیا پاکستان اور کیا ایران کہیں سے شائع نہیں ہوا۔ کلیاتِ فارسی کے چار ایڈیشن مطبع نول کشور سے شائع ہوئے۔ دو اشاعتیں پاکستان کی ہیں۔ ایک شیخ مبارک علی، لاہور نے ۱۹۶۵ء میں شائع کیا، دوسرا مجلس ترقیِ ادب، لاہور نے ۱۹۶۷ء میں۔ موخر الذکر مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی نے مرتب کیا ہے۔ یہ تین جلدوں میں ہے اور سب سے بہتر ہے لیکن اسے بھی باقاعدہ محقق ایڈیشن نہیں کہہ سکتے۔

مولانا امتیاز علی خاں عرشی غالب کا فارسی دیوان بھی تاریخی ترتیب کے مطابق مرتب کرنا چاہتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے کسی قدر کام کر بھی لیا تھا، لیکن دوسرے ضروری کاموں کی وجہ سے اسے مکمل کرنے کی نوبت نہ آسکی۔ یہاں تک کہ ۶۶-۱۹۶۵ء کے آس پاس انھیں معلوم ہوا کہ جناب مالک رام بھی غالب کا فارسی کلام مرتب کر رہے ہیں۔ اس لیے اپنے سلسلۂ عمل کو انھوں نے وقتی طور پر موقوف کر دیا۔ افسوس کہ دونوں محققوں میں سے کسی ایک کا کام بھی مکمل ہوا نہ منظرِ عام پر آیا۔ البتہ عرشی صاحب نے اپنے مقدمے کے کچھ اجزا، "مقدمہ دیوانِ غالب فارسی (مرتبہ: عرشی) کے چند اوراق" کے عنوان سے نقوش، لاہور غالب نمبر (۱) میں شائع کرا دیے تھے۔ اس مقدمے کا سنہ تحریر ۱۹۳۹ء اور نظرِ ثانی کا سنہ ۱۹۶۹ء ہے۔ قاضی عبدالودود صاحب کے دد

مضامین "غالب کے کلیاتِ نظم فارسی کا ایک قدیم نسخہ*" اور "غالب کا ایک فارسی قصیدہ" تحقیقی نقطۂ نظر سے نہایت اہم ہیں۔ اول الذکر اُردوئے معلّی، دہلی، غالب نمبر حصہ اوّل (۱۹۶۰ء) میں اور ثانی الذکر تحریک، دہلی، غالب نمبر (اپریل، مئی ۱۹۶۱ء) میں شائع ہوا ہے۔

۱۹۶۸ء میں امیر حسن نورانی نے منشی نول کشور کے پرپوتے کنور رنجیت کمار بھارگو کی فرمائش پر کلیاتِ نظم غالب فارسی مرتب کیا اور اس کی بنیاد دو مطبوعہ نسخوں پر رکھی۔ (۱) دیوان فارسی مطبع دارالسلام دہلی، ۱۸۴۵ء (۲) کلیات نظم غالب فارسی، مطبع نول کشور، ۱۸۶۳ء

۱۹۶۹ء میں مجلس یادگارِ غالب پنجاب یونیورسٹی لاہور نے بھی تین جلدوں میں کلیات غالب فارسی شائع کیا۔ اس کی پہلی دو جلدیں مولانا غلام رسول مہر نے اور تیسری وزیر الحسن عابدی نے مرتب کی تھیں۔ کلیات فارسی کی سابقہ اشاعتوں کی طرح محولہ بالا دونوں اشاعتیں بھی ترتیب و تدوینِ متن کے جدید معیاروں کو نہیں پہنچتیں۔

غالب صدی تقریبات کی مناسبت سے ۷۰-۱۹۶۹ء میں غالب فارسی کلام کے کچھ انتخابات بھی منظرِ عام پر آئے۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) متاعِ غالب (انتخاب غزلیات فارسی)، مرزا جعفر حسین، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ۱۹۶۹ء، صفحات ۱۷۶

(۲) انتخاب غالب (فارسی کلام کا انتخاب)، ڈاکٹر ذاکر حسین، شعبۂ اُردو، دہلی یونیورسٹی ۱۹۷۰ء، صفحات ۲۲

(۳) نقش ہائے رنگ رنگ (فارسی غزلیات و مثنویات کا انتخاب اور اُردو ترجمہ) ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی ۱۹۷۰ء، صفحات ۴۱۵

ان میں ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی کا کام سب سے زیادہ وقیع ہے۔ خاص طور پر اس لیے کہ انھوں نے انتخاب کلام کے ساتھ ساتھ اُردو ترجمے کا بھی اہتمام کیا ہے۔

افسوس ہے کہ پچھلے سو سال میں ہم نے غالب کے فارسی کلام کی کوئی فرہنگ تیار نہیں کی۔ اسی طرح فارسی قصائد، مثنویات اور دیگر اصناف میں مستعمل مصطلحات و تلمیحات پر بھی ہمارے یہاں کوئی کام نہیں ہوا۔ اہلِ ایران نے کلام حافظ کی لفظیات کا ایک جامع اور مبسوط اشاریہ

فرہنگِ واژہ نماے حافظ کے نام سے تیار کیا ہے[۳]۔ ہم نے غالب کے تعلق سے فارسی تو درکنار اُردو کلام کا بھی کوئی اشاریہ مرتب کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

غالب کی فارسی مثنویات کا اُردو ترجمہ ظ۔ انصاری نے کیا ہے، جو ۱۹۸۳ء میں غالب انسٹی ٹیوٹ، دہلی سے شائع ہوا ہے، لیکن اہلِ علم حضرات مثلاً پروفیسر نذیر اور ڈاکٹر حنیف احمد نقوی اسے غیر معیاری تصوّر کرتے ہیں۔ غالب کے اُردو کلام کی متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں، لیکن فارسی کلام کی طرف شارحین نے توجہ نہیں دی تھی۔ یہ بات خوش آیند ہے کہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسّم نے اس طرف توجہ کی اور دو ضخیم جلدوں میں غالب کی فارسی غزلیات کی اچھی اور معیاری شرح لکھ دی۔ یہ شرح مصنّف کی وفات کے بعد ۱۹۸۱ء میں پیکجز لمیٹڈ لاہور کی طرف سے شائع ہوئی ہے[۴]۔

یہ دشتِ تحقیق میں ہماری ترک و تاز کا عالم تھا، آیئے اب خیابانِ تنقید میں اپنی گلگشت کا جائزہ لیں۔ ہمارے محدود علم اور محدود مطالعے کے مطابق غالب کی فارسی شاعری سے متعلق اُردو میں کوئی مستقل کتاب اب تک منظر پر نہیں آئی۔ پروفیسر وارث کرمانی نے اس موضوع پر انگریزی میں ایک مستقل کتاب ضرور لکھی ہے[۵]۔

اُردو میں غالب کی فارسی شاعری سے متعلق کچھ مضامین ضرور ملتے ہیں۔ ان میں سے بعض کسی مجموعۂ مضامین یا رسالے کی زینت ہیں، لیکن بیشتر اُن غالب نمبروں میں شامل ہیں، جو غالب صدی کے موقع پر ۱۹۶۹ء میں یا اس کے آس پاس شائع ہوئے ہیں۔ البتہ ان مضامین کی سطح عام طور پر بلند نہیں ہے۔ بعض مضامین جو نسبتاً بہتر اور معیاری ہیں، ان کے حوالے درج ذیل ہیں،

۱۔ غالب کی فارسی شاعری، سیّد عبداللہ، مشمولہ اطراف غالب، ۱۹۶۸ء

۲۔ نقش ہائے رنگ رنگ، ابواللیث صدیقی (۱۹۵۵ء) مشمولہ تنقید کے سو سال، مجلس یادگار غالب، لاہور، ۱۹۶۹ء

۳۔ مرزا غالب کی فارسی غزل، محمد منور، صحیفہ لاہور، غالب نمبر ۱۹۶۹ء

۴۔ غالب کے ہم معنی اُردو اور فارسی اشعار، غلام رسول مہر، سہ ماہی اُردو، کراچی غالب نمبر ۱۹۶۹ء

۵۔ متاعِ از دست رفتہ، پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، جامعہ دہلی، غالب نمبر، ۱۹۶۹ء

۶۔ فارسی غزل اور غالب، پروفیسر ضیا احمد بدایونی، اردوئے معلی دہلی، غالب نمبر حصہ سوم، فروری ۱۹۶۹ء

۷۔ غالب کی فارسی غزلیں اور فلسفیانہ مسائل، ڈاکٹر نورالحسن، نیا دور، لکھنؤ، ۱۹۶۹ء

۸۔ اوجِ قبول (غالب کا منجانہ کلام)، سیّد صمد حسین رضوی، سہ ماہی اردو کراچی، غالب نمبر ۱۹۶۹ء

غالب کی فارسی شاعری سے متعلق پروفیسر نذیر احمد کے دو مضامین بھی نہایت اہم ہیں۔ اور تحسین سخن شناس کے ذیل میں آتے ہیں:

(۱) غالب کی فارسی قصیدہ نگاری۔

(۲) غالب کے فارسی قصائد کا مطالعہ لسانی نقطۂ نظر سے۔

یہ دونوں مضامین ان کی تصنیف غالب پر چند مقالے میں شامل ہیں اور غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی سے ۱۹۹۱ء میں شائع ہو گئے ہیں۔

متذکرہ بالا تفصیلات سے یہ حقیقت بھی سامنے آجاتی ہے کہ ہمارے نمایاں اور سربرآوردہ نقادوں میں سے کسی نے بھی غالب کی فارسی شاعری پر کوئی مستقل مضمون تحریر نہیں فرمایا ہے۔ مثلاً مجنوں گورکھپوری، محمد حسن عسکری، احتشام حسین، کلیم الدین احمد، آل احمد سرور اور شمس الرحمٰن فاروقی وغیرہ، جب کہ ان میں سے بیشتر فارسی زبان و ادب سے واقف اور اس کے اوا شناس ہیں۔ سچ پوچھیے تو حالی نے یادگارِ غالب میں غالب کی فارسی شاعری اور نثر پر جتنا کچھ اور جیسا کچھ لکھ دیا ہے، پورے سو سال میں، ہم اس جیسا تو کیا، اس کا نصف بلکہ عشر عشیر بھی پیش کرنے سے قاصر رہے ہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ غالب کے فارسی کلام سے بے اعتنائی اور بے توجہی کا سبب کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس صورتِ حال کے پس پشت متعدد اور پیچ در پیچ اسباب و عوامل کارفرما ہیں۔ اول ہماری بے توفیقی، کم کوشی اور عمل سے فارغ نشینی کی مستحکم روایت۔ دوم پورے برصغیر سے فارسی کے چلن اور مذاق شعر و سخن کا اٹھ جانا۔ سوم خود فارسی کے وطن و مسکن یعنی ایران میں سبکِ ہندی کا ناپسند کیا جانا۔ ان سب کے ساتھ ساتھ ایک بات اور بھی ہے، وہ یہ کہ حالی نے اگرچہ یادگارِ غالب

میں غالب کی اُردو شاعری پر صرف ستر (۷۰) صفحات اور فارسی شاعری پر تقریباً ڈیڑھ سو (۱۵۰) صفحات لکھے۔ ان کے فارسی کلام کا معتدبہ انتخاب بھی پیش کیا۔ جابجا توضیح وتشریح بھی کی لیکن شبلی نے شعرالعجم میں، بشمول غالب تمام متاخرین شعرائے فارسی یعنی ظہوری، جلال اسیر، شوکت، بیدل، غنی اور ناصر علی کو داخل ہونے سے روک دیا۔ یہی نہیں بلکہ ان کی شاعری کو چیستاں گوئی اور ان کی طرف توجہ کو بدمذاقی قرار دیا۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں:

> "(صائب) عام نوش اعتقادی یا شہرتِ عام کی بنا پر ظہوری اور جلال اسیر کی بھی مداحی کرتا ہے۔..... بدمذاقی کا یہ پہلا قدم تھا، جس نے ایک شاہراہ قائم کردی اور نوبت یہ پہنچی کہ آج لوگ ناصر علی، بیدل اور شوکت بخاری کے کلام پر سر دُھنتے ہیں۔"[۵]

جہاں تک غالب کا تعلق ہے، شبلی نے ان کی نسبت شعرالعجم جلد پنجم میں چند کلماتِ خیر بھی کہے ہیں، لیکن ماحصل یہی ہے کہ وہ بیدل وغیرہ کی صحبت میں بگڑ گئے تھے کہ عرفی ونظیری وغیرہ نے سنبھال لیا۔ لطف یہ ہے کہ جن قصائد پر غالب کو ناز تھا، ان کی نسبت لکھتے ہیں:

> "اکثر قصائد میں متاخرین کی خامیاں بلکہ بدعتیں بھی پائی جاتی ہیں۔"[۶]

حاصلِ کلام یہ ہے کہ غالب کی فارسی شاعری کی داد دینے کا بہترین موقع شعرالعجم میں تھا۔ لیکن داد تو کجا شعرائے عجم کے اس دربار میں انھیں باریابی کی اجازت ہی نہ ملی حقیقت یہ ہے کہ شبلی شاعری کو جذبات کا نگارخانہ تصوّر کرتے تھے۔ تھوڑی بہت اہمیت ان کے نزدیک محاکات، جزئیات نگاری اور منظر کشی وغیرہ کی بھی تھی۔ لیکن شاعری میں تفکر، تفلسف اور تجریدیت پسندی انھیں بالکل پسند نہ تھی۔ وہ پیچیدہ بیانی اور خیال بندی کو شعریت کے لیے سم قاتل تصور کرتے تھے۔ اسی لیے غالب یا دوسرے متاخرین شعرائے فارسی کے ساتھ وہ انصاف نہ کرسکے۔ شبلی کے بعد اس شیوۂ شاعری پر نقد و تبصرہ ایک فیشن بن گیا۔ یہاں تک کہ پروفیسر خورشید الاسلام نے اپنی کتاب غالب تقلید اور اجتہاد میں تمثیل نگاری اور خیال بندی وغیرہ کے ذیل میں جو کچھ لکھا ہے، اس میں شبلی کے بیانات ہی کو رہنما بنایا جائے اور حواشی میں جابجا شعرالعجم کے اقتباسات بھی نقل کیے ہیں۔ اس طلسم کو اب جاکر شمس الرحمٰن فاروقی نے توڑا ہے اور کلاسیکی مشرقی شعریات پر مضامین و

مقالات کے ضمن میں معنی آفرینی، مضمون آفرینی اور خیال بندی وغیرہ پر بحث و تمحیص کی نئی راہیں کھولی ہیں۔

بہر حال غالب کی فارسی شاعری کے مستقل مطالعے، مستقل محاکمے اور مستقل تجزیے کی ضرورت ہے۔ اس کی کئی جہتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً:

۱۔ لفظیات، موضوعات اور طرز ادا وغیرہ میں اخذ و استفادے کے باوجود غالب کی فارسی شاعری، متاخرین شعرائے فارسی سے الگ کیوں معلوم ہوتی ہے؟

۲۔ غالب کے وہ کون سے شعری واردات و افکار ہیں جو فارسی میں اُردو کے برعکس زیادہ بہتر طریقے سے ادا ہوئے ہیں؟ یا اس کے برعکس اُردو میں ان کی صورت زیادہ پُر معنی اور تہہ دار ہے۔

۳۔ وہ کون سے تجربات و خیالات ہیں جو صرف فارسی میں ہیں، اُردو میں اُن کا سراغ نہیں ملتا؟ یا صرف اُردو میں ہیں، فارسی کا دامن اُن سے خالی ہے؟

نامناسب نہ ہوگا اگر اس سلسلے میں کلامِ غالب سے بعض مثالیں بھی پیش کی جائیں۔ شعرا کا عام دستور ہے کہ وہ اپنے بعض پسندیدہ مضامین طرح طرح سے باندھتے ہیں۔ غالب کے یہاں بھی یہ صورت عام ہے۔ مثلاً دیوانِ متداول کے ایک شعر میں انھوں نے محبوب کو مشکل پسند کہا ہے:

شمارِ سبحہ مرغوبِ بتِ مشکل پسند آیا
تماشائے بیک کف بردنِ صد دل پسند آیا

محبوب کی مشکل پسندی کے تعلق سے انھوں نے فارسی میں بھی دو شعر کہے ہیں:

بتِ مشکل پسند از ابتذالِ شیوہ می رنجد
بگوئیدش کہ از عمر است آخر بے وفائی ہا

(میرا محبوب مشکل پسند ہے، اس لیے روشِ عام پر چلنے سے نالاں رہتا ہے۔ کوئی اس سے یہ کہہ دے کہ تمھارا اپنی بے وفائی پر ناز بے معنی ہے، کیونکہ عمر بھی تو بے وفا ہے)

بلبل! دلت بہ نالۂ خونیں بہ بند نیست
آسودہ زی کہ یارِ تو مشکل پسند نیست

(اے بلبل! نالۂ خونیں کے باب میں تیرے دل پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ تیری زندگی میں بڑی راحت ہے کہ تیرا محبوب مشکل پسند نہیں ہے۔)

اب اگر ہم صرف اُردو شعر پر اکتفا کرلیں تو مشکل پسندی کے حوالے سے فکرِ غالب کا یہ تنوع ہم سے مخفی رہ جائے گا۔

غالب نے مرزا حاتم علی بیگ مہر کو اُن کی محبوبہ چُنّا جان کی تعزیت میں ایک سے زائد خطوط لکھے ہیں۔ ایک خط میں یوں رقمطراز ہیں:

مرزا صاحب! ہم کو یہ باتیں پسند نہیں۔ پینسٹھ برس کی عمر ہے۔ پچاس برس عالمِ رنگ و بو کی سیر کی۔ ابتدائے شباب میں ایک مرشدِ کامل نے نصیحت کی تھی کہ ہم کو زہد و ورع منظور نہیں۔ ہم مانعِ فسق و فجور نہیں۔ پیو، کھاؤ، مزے اُڑاؤ۔ مگر یہ یاد رہے کہ مصری کی مکھی بنو، شہد کی مکھی نہ بنو۔ سو میرا اس نصیحت پر عمل رہا ہے۔ کسی کے مرنے کا وہ غم کرے جو آپ نہ مرے۔ کیسی اشک فشانی؟ کہاں کی مرثیہ خوانی؟ آزادی کا شکر بجالاؤ، غم نہ کھاؤ۔ اور اگر ایسے ہی اپنی گرفتاری سے خوش ہو تو چُنّا جان نہ سہی مُنّا جان سہی۔ میں جب بہشت کا تصوّر کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہوگئی اور ایک قصر ملا اور ایک حُور ملی؛ اقامتِ جاودانی ہے اور اسی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگانی ہے۔ اس تصوّر سے جی گھبراتا ہے اور کلیجا منہ کو آتا ہے۔ ہے ہے! وہ حُور اجیرن ہوجائے گی؛ طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی۔ وہی زمردیں کاخ اور وہی طوبیٰ کی ایک شاخ۔ چشمِ بد دُور وہی ایک حُور بھائی ہوش میں آؤ، کہیں اور دل لگاؤ۔[۶]

اب غالب کی فارسی غزل کا ایک مطلع ملاحظہ ہو:

من بہ وفا مردم و رقیب بدر زد
نیمہ لبش انگبیں و نیمہ تبر زد

(میں تو نباہ کرتا کرتا مرگیا اور رقیب نکل بھاگا۔ گویا معشوق کا آدھا لب شہد تھا کہ میں اس میں پھنس کر رہ گیا اور آدھا مصری تھا کہ رقیب اس پر سے اُڑ گیا۔)[9]

یہاں دو باتیں قابلِ توجہ ہیں؛ ایک تو یہ کہ شعری منطق، نثر کی منطق سے جداگانہ ہوتی ہے۔ نثر میں غالب نے جو کچھ اپنے لیے ثابت کیا تھا، شعر میں اسے رقیب کے سر مڑھ دیا۔ گویا غزل کی رسومیات نے انھیں مجبور کیا کہ متکلم یا عاشق کو شہد کی مکھی اور رقیب کو مصری کی مکھی بنا کر پیش کریں۔ حالانکہ یہ ان کے اپنے نقطۂ نظر کے خلاف تھا۔ دوسرے یہ کہ عاشق اور رقیب کی، شہد اور مصری کے حوالے سے متذکرہ بالا تمثیل غالب کے کسی اُردو شعر میں میری نظر سے نہیں گزری۔ بہ الفاظ دیگر یہ مضمون فارسی کے ساتھ خاص ہے۔

غالب نے اُردو میں کہا ہے:

آتا ہے داغِ حسرتِ دل کا شمار یاد
مجھ سے مرے گنہ کا حساب اے خدا نہ مانگ

اسی مضمون کو فارسی غزل کے ایک شعر میں یوں ادا کیا ہے:

اندراں روز کہ پُرسش شود از ہر چہ گذشت
کاش با ماسخن از حسرتِ ما نیز کنند

لیکن یہ دونوں شعر غزل کے تھے، اس لیے مضمون ایجاز کے ساتھ باندھا گیا تھا۔ مثنوی ابر گہربار جو غالب کی سب سے طویل مثنوی ہے اور ایک ہزار سے زائد اشعار پر مشتمل ہے، وہاں انھوں نے اس مضمون کو شرح و بسط کے ساتھ نظم کیا ہے، بلکہ یوں کہیے ایک سماں باندھ دیا ہے۔ ہم اس موقع پر ان کے مفہوم کی ترجمانی کرتے ہوئے چند منتخب اشعار پیش کرتے ہیں:

بارگاہ رب العزت میں مناجات کرتے ہوئے غالب عرض پرداز ہیں کہ اے پروردگار! روزِ قیامت مجھے پُرسشِ حساب سے معاف رکھ اور یہ سمجھ لے کہ

مجھ سے پرسش ہو چکی اور ایک پرکاہ کو بادِ صرصر اڑا لے گئی اور یہ فرض کر لے کہ میں دوزخ میں بھیجا جا چکا اور ہوا سے ایک تنکا دہکتی آگ میں گر چکا۔ اگر باز پرس ہونی ہی ہے تو اس خستگی اور مصیبت میں جو کچھ زبان سے نکل جائے اس میں مجھے معذور سمجھ، اس لیے کہ خستہ و مصیبت زدہ غلام گستاخ ہوتا ہے۔

به پرسش مرا درہم افسردہ گیر | به پرکاہ را صرصرے بردہ گیر
پس آنگہ به دوزخ فرستادہ واں | دو آتش خس از بادہ افتادہ واں
وگر ہمچنیں ست فرجام کار | کہ می باید از کردہ راندن شمار
مرا نیز یارائے گفتار دہ | چہ گویم براں گفتہ زنہار دہ

اس کے بعد کہتے ہیں پروردگار! تجھے معلوم ہے کہ میں کافر نہیں ہوں، نہ خورشید و آذر کا پرستار ہوں، نہ میں نے کسی کو قتل کیا ہے، نہ ڈاکہ ڈالا ہے۔ بس مجھ میں ایک عیب ہے کہ میں شراب پیتا ہوں اور وہ بھی اس لیے کہ میری قبر جیسی دنیا میں حرارت اسی کے دم سے ہے اور مجھ ناتواں چیونٹی کی ہنگامہ پروازی اسی کی بدولت ہے۔ اے بندہ پرور خدا! میں کر بھی کیا سکتا تھا کہ میں غم زدہ تھا اور شراب غم رُبا تھی۔

ہمانا تو دانی کہ کافر نیم | پرستار خورشید و آذر نیم
نہ کشتم کسے را به اہرمنی | نبردم زکس مایہ در رہزنی
مگر مے کہ آتش بہ گورم ازوست | بہ ہنگامہ پرواز مورم ازوست
من اندوہگیں مے اندہ رُبائے | چہ می کردم اے بندہ پرور خدائے

آگے کہتے ہیں کہ مے و سرود اور رنگ و بو کا حساب تو جمشید، بہرام گور اور خسرو پرویز سے لینا چاہیے، جنھوں نے فروغِ بادہ سے چہرہ روشن کیا، دشمن کے دل اور بدبیں کی آنکھ کو آتشِ حسد سے جلا ڈالا۔ نہ کہ مجھ سے جس نے گاہے گاہے دریوزہ گری کر کے تابہ مے سے روسیاہی کا سامان بہم پہنچایا۔ جسے کوئی بستاں سرائے میسر ہوئی نہ مے خانہ، مطرب نہ جانانہ،

بساط پر پری پیکروں کا رقص نصیب ہوا نہ مطربوں کا شور و نغمہ۔ زندگی عاشقی میں بسر ہوئی اور کتنے ہی موسم بہار بے بادگی کے عالم میں آئے اور چلے گئے۔

حساب مے و رامش و رنگ و بوے ز جمشید و بہرام و پرویز جوے
کہ از بادہ تا چہرہ افروختند دلِ دشمن و چشم بد سوختند
نہ از من کہ از تاب مے گاہ گاہ بہ دریوزہ رخ کردہ باشم سیاہ
نہ بستاں سرائے، نہ میخانۂ نہ دستاں سرائے، نہ جانانۂ
نہ رقص پری پیکراں بر بساط نہ غوغاے رامشگراں در بساط
بسا روزگاراں بہ ولدادگی بسا نو بہاراں نہ بے بادگی

گذشتہ صفحات میں غالب کے فارسی کلام میں مستعمل مصطلحات و تلمیحات کا ذکر آیا ہے۔ اس مناسبت سے غالب کے ایک ترکیب بند کے چار شعر اور ان سے متعلق حالی کی توضیح و تشریح (بہ اختصار) نقل کی جاتی ہے۔ اس سے غالب اور حالی دونوں کی جلالت شان کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ بند کے ابتدائی دو شعر یہ ہیں:

آں سحر خیزم کہ مہ را در شبستاں دیدہ ام
شب نشیناں را دریں گردندہ ایواں دیدہ ام

(میں وہ سحر ہوں کہ میں نے چاند کو اس کی خواب گاہ میں دیکھا ہے اور شب بیداروں یعنی کواکب یا ملائک کو اس گردندہ ایوان یعنی آسمان میں مشاہدہ کیا ہے۔)

اینت خلوت خانۂ روحانیاں کانجا ز دور
زہرہ را اندر رداے نور عریاں دیدہ ام

(آسمان روحانیوں کا کیا عمدہ خلوت خانہ ہے، جہاں میں نے دور سے یعنی زمین پر سے زہرہ کو چادرِ نور میں عریاں یعنی بغیر کسی حجاب کے دیکھا ہے۔)

اگلے دو شعر یہ ہیں:

ہر یکے فارغ ز غیر و ہر یکے نازاں بہ خویش
لولیے را در دو عشرت گہہ دو مہماں دیدہ ام
ہرگز اے ناداں بہ رسوائی نہ بندی دل کہ من
ماہ را در ثور و کیواں را بہ میزاں دیدہ ام

حالی ان کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان دونوں شعروں کا سمجھنا کسی قدر نجوم کی اصطلاحات جاننے پر موقوف ہے۔ منجموں نے دورِ فلک کو بارہ حصّوں پر تقسیم کیا ہے، جن میں سے ہر ایک حصے کو برج کہتے ہیں اور ان کے نام یہ ہیں: حمل، ثور، جوزا، عقرب، قوس، جدی، دلو، حوت۔ ان میں سے ہر ایک برج کسی نہ کسی ستیارے کا خانہ کہلاتا ہے یا وبال۔ مثلاً جدی و دلو، زحل کے خانے اور شمس و قمر کے وبال ہیں اور برعکس اس کے اسد و سرطان، شمس و قمر کے خانے اور زحل کے وبال ہیں۔ اسی طرح ہر برج ایک ستیارے کا خانہ اور دوسرے کا وبال ہے۔ ثور اور میزان جن کا دوسرے شعر میں نام آیا ہے، یہ دونوں زہرہ کے خانے ہیں اور ثور کے تین درجے چاند کے شرف اور میزان کے اکیس درجے زحل کے شرف کے مقام ہیں۔

شاعر کا مطلب یہ ہے کہ میں نے چاند کو اس کے شرف کے مقام یعنی ثور میں اور کیواں یعنی زحل کو اس کے شرف کے مقام یعنی میزان میں دیکھا، اور چونکہ ثور اور میزان زہرہ کے خانے ہیں، اس لیے اس مطلب کو اس طرح ادا کرتا ہے کہ میں نے ایک لولی (رقاصہ) یعنی زہرہ کی دو عشرت گاہوں یعنی ثور و میزان میں ایسے دو مہمان دیکھے ہیں کہ ہر ایک دوسرے کے حال سے بےخبر اور ہر ایک اپنے حال میں خوش ہے کہ میرے سوا کوئی دوسرا زہرہ کی عشرت گاہ میں نہیں ہے۔ پھر دوسرے شعر میں دفعِ دخلِ مقدر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس بیان کو کسی بُرے معنی پر محمول نہ

کرنا چاہیے، بلکہ صرف مطلب یہ ہے کہ میں نے ماہ کو ثور میں اور زحل کو میزان میں دیکھا ہے۔[۲۲]

محبوب خود بھی کسی کے عشق میں گرفتار ہو سکتا ہے اور اس پر بھی عاشقانہ احوال گزر سکتے ہیں۔ عربی میں بہت پہلے ابن جعفر الثعالبی نے اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:

تمنیت أن تھوی سوای لعلھا   تذوق صبابات الھوی، فترق لی

(کاش وہ میرے علاوہ کسی کے عشق میں گرفتار ہو اور محبت کی شوریدگی کا مزہ چکھے۔ ہو سکتا ہے کہ اس طرح میرے حق میں اس کا دل نرم ہو جائے۔)

غالب ایک اُردو شعر میں کہتے ہیں:

عاشق ہوئے ہیں وہ بھی کسی اور شخص پر
آخر ستم کی کچھ تو مکافات چاہیے

اسی موضوع پر ایک دوسرا اُردو شعر یوں ہے:

ہو کے عاشق وہ پری رو اور نازک ہو گیا
رنگ کھلتا جائے ہے، جتنا کہ اُڑتا جائے ہے

اس کے برخلاف فارسی میں ایک مسلسل غزل اسی موضوع پر ہے۔ واضح رہے کہ غالبؔ نے اس باب میں نظیری کا تتبع کیا ہے یعنی طرز بھی نظیری کا ہے اور زمین بھی اسی کی ہے۔ غالب کی غزل کے چند شعر یہاں درج کیے جاتے ہیں:

در گریہ از بس نازکی رُخ ماندہ برخاکش نگر
وال سینہ سودن از تپش برخاک نمناکش نگر

(دیکھو فرطِ نازکی کے سبب بے حال ہو کر اس کا چہرہ کس طرح خاک پر پڑا ہوا ہے اور سوزِ دروں کی وجہ سے آنسوؤں سے تر خاک پر وہ کس طرح سینے کو رگڑ رہا ہے۔)

برتے کہ جانہا سوختے دل از جفا سردش ببیں
شوخے کہ خونہا ریختے، دست از حنا باکش نگر

(جو برقِ جاں سوز بنا ہوا تھا، اب اس کا دل جور و جفا سے سرد پڑ چکا ہے۔ خوں ریزی جس شوخ کا مشغلہ تھا، اب اس کے ہاتھوں پر مہندی کی سُرخی بھی نظر نہیں آتی۔)

آں کو بہ خلوت باخدا، ہرگز نہ کردے التجا
نالاں بہ پیشِ ہر کسے از جورِ افلاکش نگر

(جو خلوت میں خدا سے بھی کبھی التجا نہ کرتا تھا، دیکھو ہر ایک کے سامنے کس طرح جورِ افلاک کا رونا رو رہا ہے۔)

تا نامِ غم، بر روے زباں می گفت "دریا در میاں"
دریاے خوں اکنوں رواں از چشمِ سفاکش نگر

(جو غم کا نام سُن کر دور باش کی صدا بلند کرتا تھا، دیکھو اب اس کی سفاک آنکھوں سے دریاے خوں کس طرح رواں ہے۔)

آں سینہ کز چشمِ جہاں، مانندِ جاں بودے نہاں
اینک بہ پیراہن عیاں، از روزنِ چاکش نگر

(وہ سینہ جو جان کی طرح دنیا والوں کی نگاہ سے پوشیدہ رہتا تھا، اب چاک پیراہن سے اس سینے کے روزن بھی عیاں ہیں۔)

بر مقدمے صید افگنے، گوشے بر آوازش ببیں
در بازگشتِ توسنے، چشمے بہ فتراکش نگر

(دیکھو کسی صید افگن کے انتظار میں وہ کس طرح گوش بر آواز ہے اور کسی توسن کی واپسی میں اس کی نگاہیں کس طرح فتراک پر لگی ہوئی ہیں۔)

بر آستانِ دیگرے، در شکرِ دربانش ببیں
در کوے، از خود کمترے، در رشکِ خاشاکش نگر

(دیکھو دوسرے کے آستانے پر کس طرح اس کے دربان کا ممنون بنا بیٹھا ہے اور کس طرح اپنے سے کمتر کے کوچے کی خاشاک کو بھی اپنے لیے باعثِ رشک

تصور کرتا ہے۔)

باخوبیِ چشم و دلش، باگرمیِ آب و گلش
چشمِ گہر بارش ببیں، آہِ شرر ناکش نگر

(اس کے چشم و دل کے حُسن و جمال اور اس کے سراپا کی گرمی کے ساتھ ساتھ، اس کی گہر بار آنکھیں اور شرر ناک آہیں بھی دیکھو۔)

ان گذارشات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ غالب کی فارسی شاعری سے صرفِ نظر کر کے ہم اُن کا جو مطالعہ بھی کریں گے، وہ ادھورے غالب کا مطالعہ ہوگا نہ کہ پورے غالب کا۔ ان کی فارسی شاعری کی طرف بھی بھرپور توجہ کی ضرورت ہے۔ یہ ذمّے داری ہمارے ناقدوں پر بھی عائد ہوتی ہے اور محققین پر بھی۔ دونوں کو اس سے عہدہ برآ ہونے کی فکر کرنی چاہیے۔ ؏

ناخن پہ قرض ہے گرہِ نیم باز کا ◆◆

حواشی

۱۔ غالب نامہ، شیخ محمد اکرام، ص ۲۲۸ - ۲۲۵ ۲۔ اردوئے معلّٰی، دہلی، مدیر: خواجہ احمد فاروقی، غالب نمبر حصہ سوم، فروری ۱۹۶۹ء، ص ۱۱۸ ۳۔ فرہنگ واژہ نمائے حافظ، فراہم آورندہ: دکتر مہین دخت صدیقیان، باہمکاری: دکتر ابوطالب میر عابدینی، تہران ۱۳۶۶ھ ۴۔ شرح غزلیاتِ غالب (فارسی)۔ اس کی جلد اوّل ۴۸۴ اور جلد دوم ۵۸۶ صفحات پر مشتمل ہے۔

۵۔ اس کا نام ہے: Evolutıon of Ghalıb's Persion Poetry
سنہ اشاعت ۱۹۶۲ء ہے۔

۶۔ شعر العجم، علّامہ شبلی نعمانی، حصہ سوم، معارف پریس اعظم گڑھ، ص ۱۹۰

۷۔ شعر العجم، علّامہ شبلی نعمانی، حصہ پنجم، معارف پریس اعظم گڑھ، طبع دوم، ۱۹۲۱ء، ص ۲۱

۸۔ یادگارِ غالب، الطاف حسین حالی، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ۱۹۸۶ء، ص ۱۸۵

۹۔ ایضاً، ص ۲۴۱

۱۰۔ ایضاً، ص ۳۱۷ - ۳۱۸

دیوانِ غالب مرتبہ مالک رام

محمد انصار اللہ

نہیں موقوف اولاد و کمال و خلق و دولت پر
بڑی تقدیر ہے دنیا میں جس کو نام ملتا ہے

شاعر نے بڑی ہی سچی بات کہی ہے۔ قسمت میں ہو تو کتابوں کی باربرداری کرکے بھی آدمی 'محقق اور دانشمند' کہلانے لگتا ہے۔ اپنے ارد گرد پر نظر کیجیے تو ایسے بھی مل جائیں گے جو کتابوں کا عکس شائع کرکے نام و اعزاز کما چکے ہیں۔ کچھ ایسے بھی ملیں گے جنھوں نے کام تو بہت کیے لیکن تقدیر میں ناموری نہ تھی۔ ان کے کاموں سے دوسرے قسمت والوں کے نام چمکے۔ مجھے اکثر خیال ہوا ہے کہ وہ کتنا لائق شخص ہوگا جس نے ہفتے کے سات دن مقرر کیے تھے۔ اس محسنِ انسانیت کو ہم میں سے کون جانتا ہے؟ قطب مینار کے اس بلند و بالا حصے کو جو فضا میں سر اٹھائے کھڑا ہے ہر شخص دیکھتا ہے اور اس کی تحسین کے لیے زبان کھولتا ہے لیکن اسی عمارت کا وہ حصہ جو اس کے بار کو اٹھائے ہوئے ہے اور بنیاد کہلاتا ہے، اس کی طرف کون نظر کرتا ہے؟ عبرت کے سامان ہر طرف اور ہر میدان میں بکھرے پڑے ہیں۔ جسے توفیق ہو، آنکھیں کھول کر دیکھ لے۔

ماہرینِ غالبیات میں ایک معروف نام جناب مالک رام کا بھی ہے۔ مارچ ۱۹۵۷ء میں انھوں نے آزاد کتاب گھر دہلی کی طرف سے دیوان غالب شائع کیا تھا۔ اس کے شروع میں چھتیس صفحوں پر مشتمل ایک مبسوط مقدمہ لکھ کر شامل کیا ہے جس میں غالب کے حالاتِ زندگی

ان کے دیوان کے مختلف ایڈیشنوں اور دوسرے مآخذ کا تعارف کرایا ہے۔

"آپ کے ہاتھ میں جو دیوان ہے اس کا متن مطبع نظامی کانپور کے ایڈیشن ۱۸۶۲ء پر مبنی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اصل میں ہر جگہ 'مجکو' اور 'مجے' وغیرہ چھپا ہے اور میں نے موجودہ اسلوب کو مدنظر رکھتے ہوئے سہولت کے لیے پورا 'مجھ' لکھ دیا ہے۔ ایک اور تبدیلی یہ کی ہے کہ پرانے رواج کے مطابق پیش کی جگہ 'واو' لکھی جاتی تھی مثلاً اوس، اودھر وغیرہ۔ اس واو کو خارج کر کے پیش لکھ دی ہے"

غور کرنے کی بات ہے کہ یہ عمل کرنے کے لیے کیا واقعی جناب مالک رام ہی کی ضرورت تھی؟ اور کیا محض اتنا عمل اس بات کے لیے کافی جواز فراہم کرتا ہے کہ جناب مالک رام کا نام نامی اس کے سرورق پر بحیثیت مرتب کے چھاپا جائے؟

اس ایڈیشن میں لائق مرتب صاحب نے ایک بڑی تبدیلی اور بھی کی ہے جس کا ذکر کسی مصلحت سے انھوں نے نہیں کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نسخۂ نظامی کے آخر میں محمد عبدالرحمٰن نے جو "خاتمۃ الطبع" لکھا تھا اس کو حذف کر دیا گیا ہے۔ اس میں مذکور ہے:

"اس سے پہلے دیوان بلاغت نشان جناب نواب اسداللہ خاں غالب کا دہلی میں چھپا لیکن بہ سبب سہو و نسیان کے بعض مقام میں تغیر و تبدل ہوا اس لیے جناب مجمع لطف بے کراں محمد حسین خاں صاحب دہلوی نے بعد نظر ثانی اور اور تصحیح جناب مصنف کے ایک نسخہ میرے پاس بھیجا۔ میں نے بہ افضال ایزدی مطابق اس نسخے کے شہر ذی حجہ ۱۲۷۸ ہجری مطبع نظامی واقع شہر کانپور میں صحت تمام اور درستی کمال سے چھاپا۔"

اس اندراج سے جناب مالک رام نے جو نتیجہ نکالا تھا، اس کا بیان انھوں نے اس طرح کیا ہے:

"اس سے پہلے کے تمام مطبوعہ نسخوں کو دانستہ نظر انداز کر دیا ہے کیوں کہ جب غالب نے مطبع احمدی کا متن دیکھ کر اور اسے درست کر کے دیوان مطبع نظامی میں چھپوایا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ انھوں نے متن ہمیشہ کے لیے خود طے کر دیا۔

اب اس سے پہلے ایڈیشنوں کو ہم نہ صرف استعمال نہیں کرسکتے بلکہ وہ شاید اختلافات نسخ کے تحت بھی نہیں آئیں گے۔"

جناب مالک رام کے اس بیان کے بعد سے مطبع نظامی کے مطبوعہ نسخے کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہوگئی اور طرح طرح سے اس کے کئی ایڈیشن نکل چکے ہیں اور وہ اسی دعوے کے ساتھ کہ یہ دیوان غالب کا صحیح ترین متن ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صاحب مطبع کا دعویٰ صرف اسی قدر تھا کہ اس کو دیوان کا ایک نسخہ مل گیا تھا جس پر خود غالب نے نظر ثانی کی تھی۔ مطبوعہ متن جو مطبع نظامی سے شائع ہوا تھا، وہ بھی غالب کی نظر سے گزرا تھا، یہ بات نہ صاحب مطبع نے کہی تھی اور نہ یہ کسی دوسرے ذریعے سے ثابت ہوسکتی ہے، چنانچہ اس مطبوعہ متن کے بارے میں کوئی دعویٰ کرنا بیجا ہے۔

اس حقیقت سے بھی کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ مصنف بھی انسان ہی ہوتا ہے اور اس سے بھی سہو و خطا کا سرزد ہوجانا کچھ مستبعد نہیں ہے۔ اسی لیے مصنف کے قلم کی تحریروں کو بھی اہل تحقیق اس نظر سے دیکھنا ضروری سمجھتے ہیں کہ کہیں اس میں سہواً کوئی لفظ یا حرف چھوٹ نہ گیا ہو یا غلط نہ لکھ گیا ہو۔ مطبع نظامی کا متن اگر خود غالب کا تحریر کردہ ہوتا تو بھی قدیم نسخوں کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا تھا۔

شاعر اور مصنف اپنی تحریروں کو نظر ثانی میں بناتے سنوارتے رہتے ہیں۔ غالب بھی ایسا کرتے تھے چنانچہ ان کے دیوان یا کلام کی ہر قدیمی روایت جو دستیاب ہوسکے مفید اور قابل قدر ہے اور اس کو "دانستہ نظر انداز کردینا" بڑی زیادتی کی بات ہے۔

(۲)

مالک رام صاحب نے دعویٰ جو بھی کیا ہو، یہ حقیقت ہے کہ وہ خود مطبع نظامی کے مطبوعہ نسخے کو ہر قسم کی اغلاط سے بالکل پاک نہیں سمجھتے تھے چنانچہ انھوں نے تصحیح متن کا کام کیا ہے اور اس کام کے لیے جن مآخذ سے استفادہ کیا ہے ان میں سے درج ذیل خاص طور سے قابل توجہ ہیں:

ش: دیوانِ غالب مطبوعہ مطبع منشی شیو نرائن عرف مطبع مفید الخلائق، آگرہ، ۱۸۶۳ء

خب: انتخاب کلام غالب رام پور۔ ۱۹۴۲ء

ح: نسخہ حمیدیہ بھوپال۔ ۱۹۲۸ء

افسوس اس بات کا ہے کہ مرتب نے متون کے اختلافات کی کماحقہٗ نشاندہی نہیں کی ہے۔

مرتب کا یہ دعویٰ بھی کہ اس نے جو متن پیش کیا ہے وہ پوری طرح مطبع نظامی کے مطبوعہ متن کے مطابق ہے صحیح نہیں ہے چنانچہ ذیل کی مثالوں سے ظاہر ہے:

حاشیہ مرتب	متن	صفحہ
اصل میں 'کر' چھپا ہے جو ظاہر ہے کہ کتابت کی غلطی ہے۔ بیشتر متداول نسخوں میں بھی یہ غلطی جوں کی توں موجود ہے۔ ش میں ٹھیک 'گر' ہی ہے۔	خدا کو سونپ گر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا فروغ طالع خاشاک ہے موقوف گلخن پر	۹۸
اصل میں برتسگال ہے۔ ش میں ٹھیک برشکال چھپا ہے۔	کس طرح کاٹے کوئی شبہائے تار برشکال ہے نظر خو کردہ اختر شماری ہائے ہائے	۱۶۶
اصل اور ش دونوں جگہ توقیر چھپا ہے۔ جو کتابت کی غلطی ہے۔ نسب میں ٹھیک توفیر ہی ہے	تا ترے وقت میں ہو عیش و طرب کی توفیر تا ترے عہد میں ہو رنج و الم کی تقلیل	۱۷۱

ان مثالوں سے ذیل کے امور سامنے آتے ہیں:

۱۔ خود نسخۂ نظامی میں بعض ایسی غلطیاں موجود ہیں جن کی تصحیح مرتب کے خیال کے مطابق بھی ضروری تھی۔ ان میں کچھ ایسی بھی ہیں جن سے شعر کے مفہوم میں فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

۲۔ جن چند غلطیوں کی مرتب نے نشاندہی کی ہے ان میں زیادہ وہ ہیں جن کا تعلق تحریر اور طرز کتابت سے ہے۔ قدما حروف منقوط پر مقررہ تعداد میں نقطے بنانے 'کاف پر ایک اور گاف پر دو مرکز لگانے کی پابندی نہیں کرتے تھے۔ غالب کا معاملہ بھی یہی تھا۔ چنانچہ ان کی تحریروں میں اس صورت حال کی مثالیں عام ہیں:

تم سے نکھوں تو کس سے کہوں

شب نے آگھیرا

چار گھڑی رات گئی

نقطوں اور مرکز کے اس فرق کو کتابت کی غلطی سمجھنا یا کہنا مناسب نہیں ہے۔

برشکال اور برشگال کے بارے میں عرض ہے کہ اس کو سنسکرت تلفظ کے مطابق خیال کرنا صحیح نہیں ہے۔ سنسکرت میں "برشا" نہیں ہے، "ورشا" ہے اور ہندوستانی بول چال میں "برشش" نہیں بلکہ "برس" (سین مہملہ سے) آتا ہے:

"در بہار عجم نوشتہ کہ لفظ ہندیست و نزد فقیر مولف کتاب مفرس برسکال است کہ بہ سین مہملہ باشد، چہ در ہندی برس بمعنی بارش و کال بمعنی وقت۔ چوں بعد از تحقیق ایں لفظ در سراج اللغات تلاش کردم بعینہ مطابق نوشتۂ خود یافتم۔"

اردو میں یہ لفظ برشگال کاف فارسی کے ساتھ بھی آیا ہے۔ اس کو غلط قرار دے کر برشکال (بہ کاف عربی) کو ہی درست قرار دینا مناسب نہیں ہے۔ مرتب کے لیے ضروری تھا کہ غالب کی تحریر سے سند پیش کرتے۔

(۳)

مرتب بہ گمان غالب تدوین میں کسی ضابطے کے پابند معلوم نہیں ہوتے ہیں۔ انھوں نے اپنے خیال کے مطابق صحیح متن کو حوض میں اور اغلاط و اختلاف نسخ کو حاشیے پر جگہ دی ہے اور اس کے لیے سند یا حوالہ درج کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی ہے۔ غور کریں تو بعض مقاموں پر حوض و حاشیے میں صحت کے اعتبار سے برعکس صورت نظر آئے گی۔ دو مثالیں درج کی جاتی ہیں:

صفحہ	متن	حاشیہ
۸۶	لو ہم مریض عشق کے بیماردار ہیں اچھا اگر نہ ہو تو مسیحا کا کیا علاج	تیماردار
۲۰۰	خستگی کا تم سے کیا شکوہ کہ یہ ہتکھنڈے ہیں چرخ نیلی فام کے	ح : ہتھکنڈے

تیماردار پر بیماردار کو ترجیح دینے کی وجہ ظاہر نہیں کی گئی ہے اور نہ کوئی حوالہ ہی دیا گیا ہے۔ ہتھکنڈے پر ہتکھنڈے کی ترجیح تو بظاہر بھی صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے۔ راقم کے خیال کے مطابق یہ لفظ "ہتھکنڈے" (ہتھ = ہاتھ + کھنڈ = کھنڈا = رکاوٹ یا خلل وغیرہ) بمعنی خلل یا رکاوٹ پیدا کرنے

کا وہ عمل جس کا تعلق ہاتھ سے ہو، ہے اور اس اعتبار سے حرف تا اور کاف دونوں کے بعد ہائے مخلوط کا لانا ضروری ہے۔

مرتب کا کہنا ہے کہ انھوں نے قاری کی سہولت کا خیال رکھا ہے لیکن انھوں نے واقعی جو کیا ہے اس سے برعکس صورت پیدا ہوگئی ہے۔ اوپر کی مثالوں میں صحیح صورت کو حاشیے پر جگہ دی گئی ہے۔

لائق مرتب نے متن کو اپنے طور پر درست کرنے کی بھی کوشش کی ہے اور اس کوشش میں بعض بیجا تصحیحات بھی کردی ہیں، مثلاً :

صفحہ	متن	حاشیہ (= تصحیح)
۶۵	مجھے دماغ نہیں خندہاے بیجا کا	خندہ ہاے
۲۳۹	پھر گرم نالہاے شرربار ہے نفس	ش : نالہ ہاے

لیکن اس نوع کی تصحیح کا بھی التزام نہیں کیا گیا ہے چنانچہ صفحہ ۴۵ پر لکھا ہے ع

تالیف نسخہاے وفا کر رہا تھا میں

حقیقت یہ ہے کہ یہ تصحیح غلط اندیشی کے سبب سے ہے۔ خود غالب ایسے موقعوں پر اصل کلمہ کے آخر کے ہائے ہوز کو حذف کردیتے تھے چنانچہ ان کی ایک تحریر اس طرح ہے :

"بندگان نواب مستطاب ـــ ازنظر قبولی بندگان نوابصاحب"

غالب کی یہ تحریر اصولاً صحیح تھی یا غلط۔ اس بحث کا یہ مقام نہیں ہے۔

صفحہ	متن	حاشیہ (= تصحیح)
۶۸	وہ ہراک بات پر کہنا کہ یوں ہوتا تو کیا ہوتا	حب : یک
۶۴	ایک تماشا ہوا اگلا نہ ہوا	ش : اک
۱۰۸	یک نظر بیش نہیں فرصت ہستی غافل	ش : اک

لفظ ایک، یک، اک تینوں طرح سے رائج ہے۔ فاضل مرتب نے اختلاف رائے کی تو نشاندہی کردی ہے لیکن یہ نہیں بتایا کہ وہ کس صورت کو صحیح سمجھتے ہیں اور کیوں؟ یہ صورت موجودہ دوسرا مصرع جس طرح حوض میں لکھا ہوا ہے ناموزوں ہے۔

تحریر کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ اسے تلفظ کے مطابق ہونا چاہیے خصوصاً قافیے اور حالت

تدوین میں زیادہ توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ کلمۂ صحیح کے آخر میں آنے والے ہائے ہوز اور یائے مجہول کے محل کا اُردو میں ہنوز پوری طرح تعیّن نہیں ہو سکا ہے۔ اس صورتِ حال نے مرتب کو بڑی دشواری میں ڈال دیا ہے۔ یہ بات ذیل کی مثالوں میں دیکھی جا سکتی ہے:

صفحہ	مصرع (متن)	حاشیہ
۴۰	کیا آئینہ خانے کا وہ نقشہ تیرے جلوہ نے	ش: نقشا، جلوے
۱۷۵	نظارہ نے بھی کام کیا واں نقاب کا	ح: نظارے
۱۸۰	میرے پتہ سے خلق کو کیوں تیرا گھر ملے	ح: پتے
۲۱۲	ظاہر کا یہ پردا ہے کہ پردا نہیں کرتے	ح: پردہ
۲۱۴	یعنی اس بیمار کو نظارہ سے پرہیز ہے	ش، ح: نظارے

ان مقاموں پر بھی مرتب نے اس بارے میں کوئی اشارہ نہیں کیا ہے کہ وہ کون سی صورت کو صحیح سمجھتے ہیں۔ خود غالب کی تحریروں میں بھی کسی خاص مسلک کی پابندی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ ذیل میں ان کی بعض تحریریں نقل کی جاتی ہیں:

وہ[۱۳] لفافہ یہاں سے لشکر کو گیا۔۔۔ برسات کا اندیشہ مانع آیا نقل سرنامہ اور خط کے بھیجتا ہوں۔

سرگرم[۱۴] تقاضا بلکہ آمادۂ شور و غوغا تھی۔۔۔ انجام قصیدہ میں جو قرض کی گلہ پائی جائیں۔۔۔ الخ

اپنی[۱۵] کنبی میں ہوئے۔۔ رجب کا مہینا قرار پایا

دیوان کی زیرِ تبصرہ اشاعت میں متن میں بعض مصرعے ناموزوں بھی لکھے ہوئے ہیں مثلاً صفحہ ۱۹۶ پر ہے مصرع

کیجے بیاں سرور تب غم کہاں تلک

حاشیے پر اختلاف کا اظہار اس طرح کیا ہے: ش: تپ

پورے دیوان میں صرف چند مقاموں پر فاضل مرتب نے اپنی کسی رائے کا اظہار کیا ہے۔ مثال کے طور پر غالب کے مصرعہ

غم گیتی ہے مراسیلۂ امر کی زنبیل

بن فاضل مرتب نے حاشیے پر تحریر کیا ہے کہ :

"شں : عمر۔ اصل لفظ عمر ہی ہے لیکن غالب نے حضرت عمر سے التباس سے بچنے کے لیے اسے 'اَمَر' لکھا ہے۔ لقا اور عمرو بن امیہ داستان امیر حمزہ کے دو مشہور کردار ہیں۔"

اس مقام پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مالک رام صاحب کے خیال میں نسخۂ نظامی کی کتابت خود غالب نے کی تھی؟ کاتب کی تحریر کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "غالب نے لکھا ہے"۔
غالب کا عقیدہ معلوم ہے اس لیے "حضرت عمر سے التباس سے بچنے" کی بات بھی فضول ہے۔
داستان کے کردار کا نام "عَمَر" ہے (نہ کہ عُمر) اور دوسرے نسخے میں یہی لکھا ہوا ہے، اس لیے "اَمَر" کو صحیح ظاہر کرنے کے لیے تاویل کرنا غیر ضروری بات ہے۔

دیوان غالب کے زیر تبصرہ ایڈیشن کے سرورق پر مرتب کی حیثیت سے جناب مالک رام کا نام چھپا ہوا ہے اور یہ خود ان کے قول کے مطابق نسخۂ نظامی کی نقل ہے لیکن یہ ایسی نقل ہے جس میں اغلاط کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اُردو میں تدوین کے اچھے بُرے جو کام کیے گئے ہیں، ان کے ساتھ اس دیوان کو بھی شمار کرنا ان کے حق میں مناسب نہیں ہے۔

(۴)

انسانی فطرت ہمیشہ خوب سے خوب تر کی تلاش میں رہتی ہے لیکن شاذ و نادر برعکس صورت بھی دیکھنے میں آجاتی ہے۔ ۱۹۶۹ء میں غالب صدی تقریبات کے سلسلے میں غالب کی اور غالب سے متعلق کتابوں کی اشاعت کی ہر طرف دھوم مچی ہوئی تھی۔ فروری ۱۹۶۹ء میں صد سالہ یادگار غالب کیلیٹڑ، [illegible] چاہا تو نظر انتخاب مالک رام صاحب کے دیوان غالب پر پڑی۔
...یشن کے مفصل مقدمے کی جگہ صرف دو صفحوں کے "تعارف"
...ب حذف کر دیے گئے۔ کلام کی طرف جو کچھ توجہ کی گئی بقول

...ی کی غزل : خم کیا ہے قلم کیا ہے، میں اُردو ئے

ب
طرح حوضٰ۔
تحریر،

معلّٰی سے کیا گیا ہے۔ میں نے آخر میں سہرا بھی بطورِ ضمیمہ شامل کر لیا ہے"۔
یہ سہرا کہاں سے نقل کیا گیا اور اُردوے معلّٰی کا کون سا ایڈیشن مرتب صاحب کے پیشِ نظر تھا' یہ بتانے کی زحمت نہیں کی گئی۔

علم و تحقیق کے بلند معیاروں کی باتیں کرنے والوں کے لیے اس کتاب کا مُطالعہ ضروری ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ دیوانِ غالب نسخہ مالک رام' طبع اوّل' ص ۳۱ تا ۳۲

۲۔ دیوان' مقدمہ ص ۳۲

۳۔ آج جب کہ کثرتِ آبادی نے دنیا کو پریشان کر رکھا ہے' پُرانی کتابوں کے رکھنے کے لیے جگہ کا مسئلہ بھی پیدا ہو گیا ہے۔ جناب مالک رام نے اس مسئلے کا نہایت عمدہ حل پیش کر دیا ہے کہ جتنی کتابیں مصنف نے خود چھپنے کے لیے اہلِ مطبع کو دی ہوں ان کے تمام پُرانے نسخے "دانستہ نظر انداز" کیے جانے کے لائق ہیں اس لیے ان کو نذرِ آتش کر دینا چاہیے۔

۴۔ یہ "نسخہ رام پور جدید" بھی کہا گیا ہے۔ مولانا امتیاز علی خاں عرشی نے اسے مرتب کر کے پہلی مرتبہ مطبع قیمہ بمبئی سے ۴۴۳ صفحوں پر چھپوا دیا تھا۔ یہ انتخاب خود غالب نے نواب کلب علی خاں والی رام پور کی ایما سے تیار کیا تھا۔

۵۔ مفتی محمد انوار الحق نے ڈاکٹر عبدالرحمان بجنوری کے مقدمہ کے ساتھ "دیوانِ غالب جدید معروف بہ نسخہ حمیدیہ" مفید عام اسٹیم پریس آگرہ سے ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء میں چھپوایا تھا۔ یہ ۵ صفر ۱۲۳۷ھ/ یکم نومبر ۱۸۲۱ء کے مکتوبہ ایک قلمی نسخے پر مبنی ہے۔

۶۔ مرقع غالب۔ تحریر مورخہ ۸ دسمبر ۱۸۵۹ء

۷۔ ایضاً ۱۱ر نومبر ۱۸۶۱ء

۸۔ ایضاً ۲۷ر نومبر ۱۸۶۴ء

۹۔ غیاث اللغات' ص ۹۳

۱۰۔ اُردو لغت' ج ۲' ص ۱۰۲۰

۱۱۔ سرمایۂ زبان اُردو، ص ۳۹۹، فرہنگ آصفیہ، جلد ۴، ص ۰۰ے

۱۲۔ مرقع غالب۔ تحریر مورخہ ۳۰ جولائی ۱۸۶۳ء

۱۳۔ ایضاً ۱۸۶۴ء

۱۴۔ ایضاً ۲۲ اگست ۱۸۶۵ء

۱۵ ایضاً ۱۹ اگست ۱۸۶۷ء

مآخذ

۱۔ دیوان غالب مرتبہ مالک رام، آزاد کتاب گھر، دہلی ۱۹۵۷ء

۲۔ ایضاً ایضاً صدسالہ یادگار غالب کمیٹی دہلی ۱۹۶۹ء

۳۔ مرقع غالب، پرتھوی چندر، دہلی ۱۹۶۶ء

۴۔ اُردو لغت، جلد ۲، کراچی

۵۔ سرمایۂ زبان اُردو، جلال لکھنوی

۶۔ غیاث اللغات

۷۔ فرہنگ آصفیہ، جلد چہارم، مولوی سیّد احمد دہلوی

برہان قاطع سے متعلق غالب کے عہد کے علمی وادبی معرکے

ریحانہ خاتون

فرہنگ ان الفاظ کا مجموعہ ہوتی ہے جس میں انسان گفتگو کرتا ہے، اس میں سب الفاظ کے معنی درج ہوتے ہیں، اس کے علاوہ لفظوں سے بننے والے دوسرے الفاظ، محاورات، تشبیہات، استعارات اور اصطلاحات بھی درج ہوتے ہیں۔

> Meaning is nothing but shade and shade in colour. The colours are only seven but the shades are almost four Lakhs in number.

فرہنگ لکھنے کا مقصد علوم وادب کو بآسانی پڑھنا ہوتا ہے۔ اگر کسی کتاب کا مطالعہ کرنے میں کسی دشواری کا سامنا کرنا پڑے تو اس کو فرہنگ کے توسط سے رفع کیا جاسکتا ہے۔ ایک اچھی فرہنگ لفظ کا تعین کرتی ہے۔ لفظ کا املا بتاتی ہے۔ لفظ کا تلفظ بتاتی ہے۔ لفظ کا مادہ بتاتی ہے۔ لفظ کے معنی بتاتی ہے۔

مندرجہ بالا ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے محمد حسین بن خلف تبریزی نے بھی ۱۰۶۲ھ/ ۱۶۵۱ء میں سلطان عبداللہ قطب شاہ کے عہد میں گولکنڈہ میں ایک فرہنگ بنام برھان قاطع[الف] مرتب کی۔ یہ فرہنگ فارسی زبان کی اہم اور معروف فرہنگ ہے اور اپنے عہد تک کے تمام فارسی فرہنگوں میں سب سے زیادہ ضخیم ہے۔ اس کی ترتیب الفبائی ہے اور نو "فایدہ" اور "انتیس گفتار"

شامل ہیں :

۱۔ فایدہ اول : زبان دری و پہلوی و فارسی کے بارے میں۔

۲۔ فایدہ دوم : زبان فارسی کی کیفیت۔

۳۔ فایدہ سوم : تعداد حروف تہجی، دال و ذال کا فرق نیز وہ صیغے جو فارسی زبان میں مقرر ہیں۔

۴۔ فایدہ چہارم : چوبیس حروف کا ایک دوسرے سے تبدیل ہو جانا۔

۵۔ فایدہ پنجم : ضمائر۔

۶۔ فایدہ ششم : حروف مفردہ۔

۷۔ فایدہ ہفتم : ان حروف وکلمات کا بیان جو کلام کی زیب و زینت کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔

۸۔ فایدہ ہشتم : معانی حروف۔

۹۔ فایدہ نہم : ان باتوں کی توضیح جن کا جاننا صاحبانِ املا کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

"انیس گفتار" میں الفبای ترتیب کے اعتبار سے تمام الفاظ کے معنی بغیر کسی نقد و تنقید کے قدیم لغات سے جمع کر کے ترتیب وار درج ہوئے ہیں۔ معنی کی اتنی تفصیل اس وقت تک کسی اور فرہنگ میں دستیاب نہیں ہوتی ہے۔ اکثر الفاظ کے تلفّظ بھی دیے گئے ہیں۔ اپنی انہی گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے کئی بار زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکی ہے۔ لیکن باوجود ان تمام خوبیوں کے یہ سُقم و اغلاط سے پاک نہیں ہے۔ اس فرہنگ میں تین بنیادی نقائص ہیں :

۱۔ اس میں تصحیفات کی کثرت ہے۔

۲۔ دساتیر جیسی جعلی کتاب کے اکثر مندرجات شامل ہیں۔

۳۔ ہزوارش الفاظ کثرت سے شامل ہیں (پہلوی زبان میں ہزوارش پڑھنے کا ایک طریقہ تھا یعنی پہلوی رسم خط میں کسی دوسری زبان کا لفظ لکھ لیا جاتا اور اس کا متبادل پہلوی لفظ پڑھا جاتا، جیسے پہلوی رسم خط میں مَلکان مَلِک لکھتے ہیں شہنشاہ پڑھتے)، یعنی ان کو صحیح قاعدے کے بجائے پہلوی املا کے اعتبار سے پڑھ لیا گیا جس سے لفظ کی بالکل اجنبی شکل سامنے آگئی۔[1]

پروفیسر نذیر احمد صاحب کے قول کے مطابق: "محمد حسین تبریزی اور برھان قاطع کا نام آتے ہی انیسویں صدی کے سب سے بڑے علمی و ادبی معرکے کا نقشہ سامنے آجاتا ہے۔" اگرچہ اس معرکے کی ابتدا اٹھارویں صدی کے نصف اوّل سے ہی ہو چکی تھی جس کے بانی سراج الدین علی خاں آرزو (م: ۱۱۶۹ھ/۱۷۵۵ء) تھے۔ "خان آرزو برھان قاطع کے نقادوں کے پیشرو ہیں۔ انھوں نے ۱۱۴۷ھ/۳۴-۱۷۳۳ء میں ایک فرہنگ بنام سراج اللغت لکھی، اس میں برھان قاطع کے تقریباً تمام الفاظ کو نقل کیا، ان کا دوسری لغات سے مقابلہ و مقایسہ کیا اور سب سے آخر میں ان پر تنقید کرتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کیا، برھان کی اغلاط و تسامحات کو رفع کیا اور لغت کی تحقیق میں اپنی محققانہ نظر کا اظہار کیا۔ وہ خود اپنی اس فرہنگ میں اس کے لکھنے کی علت اس طرح بیان کرتے ہیں:

"دریں فن (فرہنگ) کتابی جامع تر از برھان قاطع نیست و مستنبطتش فرھنگ جہانگیری و سروری و سرمۂ سلیمانی است، لیکن بعد تحقیقات بہ ثبوت پیوست کہ تصحیفات و تحریفات ایں کتاب زیادہ بر لغات صحیحہ است و کتابی کہ پارہ تحقیق جوھر معنی در آن باشد غیر از فرھنگ رشیدی نیست، و چون این عاجز ھمہ را ملاحظہ نمود، از عدم تنقیح ھریک آگاھی یافتہ، لھذا سراج اللغۃ را تالیف نمود۔"[۴]

ایک اور جگہ ہے:

"فرھنگ رشیدی سے بہتر کوئی لغت نہیں اور برھان قاطع کی خوبی اس کی جامعیت ہے مگر ان دونوں میں اغلاط بھی ہیں اس لیے ان کی اصلاح کی ضرورت تھی اور یہی سراج اللغت کی غرض و غایت ہے۔"[۵]

ذیل میں مثال کے طور پر چند الفاظ بیان کیے جاتے ہیں:

چکاک: بہ وزن ھلاک، در برھان[۱] بہ معنی پیشانی کہ عرب ناصیہ گویند و قبالہ نویس، و آں را نیز گویند کہ در او گوھر سوراخ کند۔ مولف گوید این معلوم نیست کہ صاحب برھان این کتاب را چہ پیش آمدہ کہ این قسم تصحیفات در الفاظ مشھور می کند۔ بہ معنی اول چکاد بہ دال است،

و بہ معنی ثانی بہ صاد مہملہ مشتق از صک کہ معرب از چک است و آن صیغۂ صفت است کہ در اصل حرف مستعمل شود مثل حدّاد، رمّال و امثال آن، و بہ معنی سیوم بر جای حطی است و لفظ عربی الاصل۔

فرخشت: بہ ضم خا، دوم انگشت، در برھانؔ جای کہ انگور در آن ریزند و لگد زنند تا شیرۂ آن برآید۔ مؤلف گوید این خطاست، صحیح چرخشت بہ جیم فارسی۔

کارگیا: کسر رای مہملہ و کاف فارسی و تحتانی بہ الف کشیدہ، در برھانؔ بادشاہ و وزیر و کارفرمان و کاردان۔ و ھر یک از عناصر اربعہ، و در جہانگیریؔ بہ معنی بادشاہ و ھر یکی از عناصر اربعہ، مولوی فرماید:

عشق با آن بگزین کہ جملہ آنہا یافتند از عشق او کارگیا

و ھم او فرماید:

گفت اطفال مستد این اولیا در غریبی فرد از کارگیا

مؤلف گوید صاحب ھر دو نسخہ را غلط واقع شدہ چرا کہ کیا این جا بہ کاف تازی است بہ معنی پادشاہ، و دوم آنکہ کار کیا بدون اضافت است و مقلوب کیا ھی کار بہ معنی خداوند کہ کارھا بدو متعلق باشد و آن عبارت است از پادشاہ، و سیوم آنکہ کار کیا در ھر دو مذکور بہ معنی پادشاہ و عناصر نیست بلکہ در بیت اوّل بہ معنی کار پادشاہ است کہ عبارت است از سلطنت، و در بیت دوم بہ معنی کاری است کہ متعلق است بہ عناصر، پس در این دو بیت کیاست بہ کاف تازی بہ ھر دو معنی مذکور، و ترکیب اضافی است، و صاحب جہانگیری این در یک لفظ تصور نمودہ، و آن خطاست۔"

سید احمد عاصم[الف] جن کا شمار عثمانی فضلا میں ہوتا ہے انھوں نے تیرہویں صدی ہجری کے اوائل میں برہان قاطع کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا۔ اس ترجمے میں مختلف فرہنگوں سے استفادہ کیا اور برہان قاطع کی غلطیوں کی اصلاح اور کچھ لغات کا اضافہ کیا، جو تبیان نافع کے نام سے قسطنطنیہ سے ۱۲۱۴ھ/ ۱۷۹۹ء، بولاق سے ۱۲۱۵ھ/ ۱۸۰۰ء اور قاہرہ سے ۱۲۵۱ھ/ ۱۸۳۵ء

میں شائع ہوئی۔

مرزا اسد اللہ خاں غالب (م: ۱۲۸۵ھ / ۱۸۶۹ء) نے برہان قاطع کے بعض مندرجات پر اعتراض کرتے ہوئے اس کو "قاطع برہان" کے نام سے ایک کتابی شکل میں جمع کر دیا۔ یہ کتاب سب سے پہلے مطبع خاص منشی نولکشور سے ۱۲۷۸ھ / ۱۸۶۲ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کے آخر میں مطبع کی طرف سے اس کا سال طباعت بستم رمضان ۱۲۷۰ھ درج ہے۔

"خدای دانش آموز فرهنگ بخش را به هزار زبان سپاس و مژده برای هنرمندان باریک بین نکته سنجان سخن شناس که روشن اختر معنی اوج گرائید و آوارگان تاریکی نابلدی را رهنما آفتاب تحقیق وسط السما، اشتهار رسید و خورشید تدقیق بر خط نصف النهار رسید قاطع برهان دافع اغلاط آن از طبع نخستین نقش تازه یافت و ناتوان از تصحیح واقعی و تهذیب ظاهری و باطنی رونق بی اندازه یافت، بستم رمضان ۱۲۷۸ هجری باراده خاتمه نهاد۔"

اس کتاب کا اصل متن کل ۴۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ ۸ صفحات میں مختلف شعراء کے قطعہ تاریخ قاطع برہان اور آخر میں خود غالب کی تقریظ شامل ہے۔ صفحے کے آخر میں غالب کی یہ رباعی :

درقاطع برهان نگر و اقبالش
کز غیب رسد ملک به استقبالش
بر خاتمہ نقش خاتم غالب بین
زین روست کہ گشت مہر غالب سالش
۱۲۷۸ھ

اور پھر غالب کی مہر لگی ہوئی ہے۔ دوسری بار یہ کتاب ۱۳۸۷ھ / ۱۹۶۷ء میں صدسالہ اشاعت کلیات غالب کے زیر اثر صدسالہ یادگار غالب کمیٹی کی زیر سرپرستی بنام "قاطع برہان" ملقب بہ درفش کاویانی و رسائل متعلقہ مرتبہ قاضی عبدالودود شائع ہوئی اس میں مطبع نولکشور کی طرف سے شائع شدہ کتاب کے بارے میں جو معلومات نیز دیگر شعراء کی قطعہ تاریخ اور غالب کی تقریظ و مہر

وغیرہ کو حذف کر دیا گیا ہے۔

غالب نے قاطع برھان میں برھان قاطع پر تنقید کے ساتھ ساتھ اس کی غلطیوں کی بھی نشان دہی کی ہے۔ غالب کی نظر میں برھان قاطع نہایت کم درجے کی کتاب ہے۔ غالب کا اعتراض ہے کہ "صاحب برھان نے الفاظ تراشی میں بڑی فیاضی دکھائی ہے، اس لیے جس طرح کمال اسماعیل اصفہانی کو خلاق المعانی کا لقب عطا ہوا ہے تو ان بزرگوار کو اگر خلاق الالفاظ کہا جائے تو کیا عجب ہے۔ اگر غریب الفاظ کا (جو معنی سے دور ہیں) استعمال کیا ہے، اصدھا مسخ شدہ اور مصحف الفاظ بغیر کسی جرح و تعدیل کے شامل کر لیے ہیں۔" غالب قاطع برہان کے مقدمے میں کہتا ہے:

"هر گاه غم تنهایی زور آوردی، برهان قاطع را نگرستمی، چون آن سفینه گفتارهای نادرست داشت و مردم را از راه می برد، و من آیین آموزگاری داشتم، بر پیروان خودم دل سوخت، جاده نمایان ساختم تا بیراهه نپویند ... با این همه کوشش که در جدا کردن راست از کاست مرا بود، نوشته ام مگر از بسیاری اندکی، چنانکه بی مبالغه می گویم از صد یکی. همانا می خواستم نوشت و می دانستم نوشت، اما به سبب انبوهی بیان های ژولیده جامع مجموع نتوانستم نوشت. هر دیده ورکه مغز سخن خواهد کافت بسا سو را به های ناگوار روان خواهد یافت، کتاب آسانی نیست که چون و چرا در آن نگنجد، گفتار آدمی هست، هر که خواهد به میزان نظر سنجد۔"[۱۲]

غالب سبب تالیف قاطع برھان کے ضمن میں اعتراف کرتا ہے:

"به یزدان دانش بخش، داد پسند می پناهم و دانش از خدا و داد از خلق می خواهم تا گرفته نزنند و خرده نگیرند که با مردهٔ دو صد ساله دشمنی چرا می ورزد، نه مرا با محمد حسین دکنی بحث است و نه بر شهرت برهان قاطع رشک، این شور و غوغا که در سال یک هزار و دو صد و هفتاد و سه خاست، همانا از خاکیان تا

افلاکیان [illegible]

قطعۂ کہ در نمایش سال شروع این فتنہ بہ آئین تخرجہ از مبداء فیاض بہ من حوالت رفتہ است، درین دیباچہ صورت نگارش گرفتہ است تا بازمرد نگاہ نگرندگان این اوراق تواند بود۔

چون کرد سپاہ ہند در ہند
با انگلیسیان ستیز بیجا
تاریخ وقوع این وقائع
واقع شدہ "رستخیز بیجا"[۱۳]

۱۲۷۳ھ

"رستخیز" کے اعداد ۱۲۷۷ نکلتے ہیں اور "جا" کے ۴، اس طرح ۴ کو اگر ۱۲۷۷ میں سے نکال دیں تو ۱۲۷۳ھ رہ جاتا ہے۔ غالب کا کہنا ہے:

"در نگرستن این نامہ کہ من سیہ کردم شرط آنست کہ چون بہ دیدن این سواد سویدا مداد دل نہند برھان قاطع در مقابل نہند، چشمی بہ سوی آن دارند و چشمی بہ سوی این، اما چشم حقیقت نگر نہ چشم غلط بین۔"[۱۴]

خود غالب نے قاطع برھان کے مقدمے میں اس کتاب کا سال تکمیل کے لیے مندرجہ ذیل قطعہ کہا ہے:

یافت چون گوشمال زین تحریر
آنکہ برھان قاطعش نامست
شد مسمی بہ قاطع برھان
"درس الفاظ" سال اتمام است[۱۵]

۱۲۷۶ھ

"درسِ الفاظ" سے سال تکمیل ۱۲۷۶ھ برآمد ہوتا ہے۔ غالب نے برھان قاطع کے سلسلے میں اپنے متعدد خطوط میں بھی اظہار رائے کیا ہے:

"اس واماندگی کے دنوں میں چھاپے کی برھان قاطع میرے پاس تھی، اس کو میں دیکھا کرتا تھا، ھزار ھا لغت غلط، ھزار ھا بیان لغو، عبارت پوچ،

اشارت پا در ہوا۔ میں نے سو دو سو لغت کے اغلاط لکھ کر ایک مجموعہ بنایا ہے اور قاطع برھان اس کا نام رکھا۔"[۱۶]

غالب نے قاطع برھان میں برھان قاطع پر جو تنقیدیں کی ہیں اس سلسلے کی چند مثالیں بطور نمونہ ملاحظہ ہوں:

برھان قاطع: آب دہ دست: بہ کسر دال ابجد وھای ھوز، اشارہ بہ حضرت رسول صلوات اللہ علیہ ست خصوصاً و شخصی را گویند کہ بزرگ مجلس بود و آرائش صدر و زینت مجلس از و باشد عموماً۔[۱۷]

قاطع برھان: از خامی عبارت چشم می پوشم و می خروشم کہ آب دہ دست مرکب از آب و دہ کہ صیغہ امر است از دادن و دست کہ با وجود معانی دیگر مسند را نیز گویند معنی ترکیبی رونق دھندۂ مسند ھر آینہ تا مسند را بہ طرف نبوت یا رسالت یا صدارت مضاف نگردانند بہ مقام لغت فرو نیارزند بلکہ در مدح اکابر و صدور نیز بی اضافۂ لفظ امارت و شوکت و امثال اینہا ننگارند، نہ بینی کہ تنہا آب دہ دست افادۂ معنی شو یانندۂ دست می کند، و آن اھانتی است، قبیح بیچارہ در نظم و نثر لغت آب دہ دست رسالت دیدہ است و نیمہ مضمون را لغت اندیشیدہ است۔

برھان قاطع: آب زیرکاہ: کسی را گویند کہ خود را بظاہر خوب وانماید و در باطن مفتن و فتنہ انگیز باشد، و کنایہ از خوب و نیکی مخفی، و رواج خس پوشش ھم ھست چنانکہ اگر گویند آبش زیرکاہ است، مراد آن باشد کہ خوبی و نیکی و قابلیت و استعداد و رواج در و نقش مخفی و پوشیدہ است۔[۱۸]

قاطع برھان: زھی طرز عبارت و رواج و رونق خس پوشش روزمرۂ کجا ئیست، رواج و رونق از نیروھای باطنی نیست کہ آن را نہانی توان گفت، فروغی ست آشکارا و حسنی است نمایان، آن را مخفی وانگاہ بہ ھنجار استعارہ خس پوشش گفتن اگر تمسخر نیست چیست؟ طرفہ آنکہ استعداد را با رواج مرادف

آوردہ، یارب استعداد کہ جز در قوہ وجود ندارد با رواج چگونہ مرادف خواھد بود؛
بحث بی ربطی الفاظ یکسو معنی بدان آشفتگی کہ این لغت را از اضداد می
شمرد، سخن کوتاہ آب زیرکاہ عبارت از نفاق وریاست وبس وانکہ گویند
آبشں زیرکاہ است نیز افادۂ معنی خوبی ونیکی باطن نمی کند، مراد آنست کہ
حال باطنش مجہول است تاچہ پدید آید و منافی الیہ چگونہ کسی باشد۔

قاطع برھان کا نکلنا تھا کہ حمایت و اختلافات کا ایک بازار گرم ہوگیا۔ چاروں طرف سے
حملے شروع ہوگئے اور اس کی مخالفت و موافقت میں رسالے اور کتابیں لکھی جانے لگیں۔ یہ سلسلہ
غالب کی وفات (۱۲۸۵ھ/۱۸۶۹ء) تک جاری رہا۔

غالب نے اس کتاب میں کچھ بذلہ سنجی، شوخی اور ظرافت سے کام لیا تھا، اس کو بنیاد بنالیا
گیا اور اس کتاب کے مطالب ومفاہیم کی طرف توجہ نہیں دی گئی۔ شوخی اور ظرافت کا جواب لوگوں نے
نہایت بے ہنری سے دیا۔ اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ یہ بحث نہایت متانت وسنجیدگی کی حامل تھی اور
چونکہ خالص علمی وتحقیقی تھی اس لیے غالب کو یہ زیب نہیں تھا کہ اس میں شوخی اور ظرافت سے کام لیتے۔

سید سعادت علی میر منشی ریذیڈنٹ راجپوتانہ نے ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۴ء میں ایک رسالہ
محرق قاطع برھان کے نام سے لکھا جو قاطع برھان مرزا اسد اللہ خاں غالب کے جواب میں فارسی
زبان میں لکھا گیا جس کا ذکر اس کتاب کے آخر میں کیا گیا ہے:

"روز جمعہ محرم الحرام سنہ ثمانین و مائتین و الف من ھجرۃ النبوۃ۔"

یہ کتاب مطبع احمدی واقع شاھدرہ دلھائی (بجائے دہلی) باہتمام امو جان شائع ہوئی۔ اس کے
آخر میں شیخ احمد کا قطعہ تاریخ طباعت درج ہے۔ اس قطعے کی خوبی یہ ہے کہ اس کے ہر مصرعے کا
پہلا حرف مصنف تاریخ قطعہ کے نام کا حرف ہے اور ہر آخری حرف تاریخ کا عدد ہے:

ا — آنکس کہ ز اقوال بزرگان سر تافت
ح — حرفی تشنیعہ در حق اینان بنگاشت
م — میدان بہ حق خویشتن امروز آن حرف
د — دیروز کہ از پی کسا نہا پندا شت (الف)

منشی سعادت علی اس کتاب کے لکھنے کی غایت میں رقمطراز ہیں:

"پیش ازین چند سالی کتابی مسمی حدائق العجائب بہ تقدیم لغات ہندی مستعملہ زبان اردو و تاخیر لغات فارسی و عربی هم معنی لغات ہندی مذکورہ منتزع کتاب برهان قاطع و فرهنگ رشیدی و غیاث اللغات و شمس اللغات وغیرہ فارسی و صراح و قاموس وغیرہ عربی تالیف کردہ بودم، اکنون شنفتم کہ مرزا اسد اللہ غالب بہ کمال استعداد نظم و نثر و وفور اخلاق کہ از مبدار فیاض عطا شدہ نظیری مدارد، رسالہ بہ اعتراض نادرست بودن لغات فارسی مرقومہ کتاب برهان قاطع نگاشتہ اند، بہ دریافت این حال افسوس کردم و پشیمان گشتم کہ چرا این قدر عرق ریزی در انتخاب لغات از برهان قاطع و تالیف این کتاب کردم۔"[19]

وہ پھر کہتے ہیں:

"چون آن رسالہ نزدم رسید دیدم کہ دو صد و هشتاد و چهار لغت اعتراض کردہ مرزا اسد اللہ غالب درین منقوش اند، اکنون خردمندان انصاف گزین حق پسند داوری فرمایند کہ در اکثر کتب لغات زیادہ از پنج یا شش هزار لغت نمی باشند و در برهان قاطع هفدہ [هیجدہ] هزار و هشتصد و هشتاد و هفت لغت و در ملحقات آن سہ هزار و چهار و صد و سی و پنج لغت، همہ بست و دو هزار و سہ صد و بست و دو لغت اند، با وجود این کثرت چون همہ لغت باهم ترتیب حروف تہجی از اول لغت تا آخرش چہ جای باب و فصل بہ تقدیم و تاخیر مرقوم شدند کہ احدی از فرهنگ نویسان چنین عرق ریزی در ترتیب نگردیدہ، اگر سہو و غلط نقطہ و حرکت در کدام لغت خاص از صاحب برهان سرزدہ باشد بقول مرزا اعظیم بیگ تلمیذ مرزا رفیع المتخلص بہ سودا:

شہ زور اپنے زور میں گرتے ہیں آن کر وہ طفل کیا گرے گا جو گھٹنوں کے بل چلے

جای طعنہ و سرزنش نیست۔"[20]

سعادت علی کے نزدیک برھان قاطع جو اتنی ضخیم لغت ہے اور اس کی حروف الفبای ترتیب جس کے لیے مؤلف نے نہایت دیدہ ریزی کی ہے تو اگر اس میں چند الفاظ کے نقاط غلط ہو گئے یا حرکات میں فرق آگیا تو وہ قابل سرزنش وطعنہ نہیں ہے۔ انھوں نے قاطع برھان کا بغور مطالعہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ غالب نے اغلاط کی جو تعداد ۲۸۴ بتائی ہے وہ غلط ہے، اس کی نظر میں فقط ۲۴ ایسے الفاظ ہیں جو نادرست کہے جاسکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

"ھرگاہ این نگارندہ لغات نادرست شمردہ مرزا اسد اللہ غالب در تالیف خویش پژوھیدہ [جست] بست و چہار لغت از آن جملہ برآمدند، از آنجا کہ علم لغت از منقولات است تصدیق و تصحیفش بدون از کتب لغت مندرجہ اشعار اسناد اساتذہ سخنوران اھل زبان نامناسب ندانستم فرھنگ رشیدی، فرھنگ جہانگیری و مدار الافاضل و مؤید الفضلا و بہار عجم را نگریستم، اسناد تحریر لغات صاحب برھان قاطع و اجتہاد در رقم اعتراض مرزا اسد اللہ غالب ھویدا گشت، دانستم کہ مرزا اسد اللہ غالب کہ نام رسالہ را قاطع برھان کردہ از ین قبیل است کہ:

برعکس نہند نام زنگی کافور

راست این است کہ مقطوع برھان قاطع است نہ قاطع برھان۔"[۲۱]

درج ذیل سطور میں لفظ آویزہ کی مثال پیش کی جاتی ہے جس سے ان کی اس گفتگو کی حقیقت کا اندازہ ہو جائے گا جو ان کے برھان قاطع اور قاطع برھان کے سلسلے میں اوپر بیان کی گئی ہے:

برھان قاطع: آویزہ گوشوارہ را گویند۔

قاطع برھان: حاشا کہ آویزہ و گوشوارہ یکی تواند بود، و گوشوارہ چیزی است زرنگار مرصع بہ جواہر آبدار کہ بر دستار بپیچند و آویزہ پیرایہ ایست کہ در نرمہ گوش کنند فقط۔

محرق قاطع برھان: اگرچہ ادعای مرزا اسد اللہ غالب بہ بودن طبع سلیم غلط پسند جزبہ

راستی پیوند است، گمان هیچمدان نیز همین است که مرزا اسدالله غالب طبع سلیم غلط پسند جز به راستی پیوند دارند در راستین است که گوشواره پارچه ای است مسدس مستطیل زرنگار مرصع به جواهر آبدار که بادشاهان هندوستان از عقب دستار تا هر دو گوش می بندند و به امرا و وزرا وغیره اعزا به دیگر پارچه های خلعت می دهند، مگر چون لغات و استعارات و اصطلاحات و کنایات از منقولات اند و صحت منقولات بغیر از ماخذ و تعدد روایات معتبره معتبر نیست اکرم و اشرف منقولات زبان تازی است که ماخذش قرآن مجید و حدیث شریف و قول فصحای عرب است و بهتر از زبانهای دیگر زبان پارسی است و ماخذش فی زماننا، کتب منظوم نظامی و مولوی و فردوسی و سعدی و جامی و دیگر اساتذه پیشین و کتب لغات که حاوی اشعار اہل زبانهای پیشین و پسین به اسناد اصطلاحات و کنایات و استعارات اند در کدام کتاب از کتب مذکوره لفظ گوشواره که مصداقش پارچه مسدس مستطیل به زر دوزی وغیره باشد دیده نشد، پس بدون سند به اعتبار گمان هیچمدان و طبع سلیم غلط پسند جز به راستی پیوند مرزا اسدالله غالب، و نیز با اینکه حاشا که گوشواره آویزه یکی تواند بود که می پذیرد، ظاهراً بستن این قسم پارچه پس دستار بر گردن جامه و نیمه که نام نهاده پادشاهان است بجای قبا رسم هندوستان است ورنه اهل لغت به سند اشعار اهل زبان به این معنی هم گوشواره می نگاشتند، راست این است که گوشواره و آویزه یکی است چنانکه در بهار عجم مرقوم است که گوشواره و گوشوار زیوری است که در گوش آویزند و آن را به تازی قرط خوانند و ستاره از تشبیهات اوست، کلیم می گوید:

قربان آن بناگوش و آن برق گوشواره
باهم چه خوش نماید این صبح و آن ستاره

در صراح نگاشته قرط بالضم گوشواره، تقریظ گوشواره نهادن، صاحب فرهنگ رشیدی

فرمودہ کہ گوشوار فلک ماہ نو و این حصم در برھان قاطع رقم زدہ کہ لعل پیکانی
لعلی راگویند کہ بہ اندام پیکان باشند و از آن گوشوارہ سازند، وصاحب
غیاث اللغات بہ سند مصطلحات می طراز د کہ گوشوارہ نام زیور است کہ در گوش
کنند، فقط این دعوی بی دلیل مرزا اسد اللہ غالب راسوای اجتہاد چہ
پنداشتہ آید واجتہاد در منقول غیر معقول۔

نجف علی خاں جھجری تخلص بہ نجف (م: ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء) کے دادا ماوراالنہر کے رہنے والے تھے، ان کے والد ماوراالنہر سے دہلی تشریف لائے اور خود نجف علی آگرے میں پیدا ہوئے جیسا کہ خود انھوں نے دافع ہذیان میں یہ اطلاع بہم پہنچائی ہے:

"من می گویم کہ نیایی (جد پدر پدر) من از ماوراالنہر بود و پدرم ولد دھلی پیکر بہ زیر فت و من در آگرہ منشور ھستی یافتم۔"[۲۳]

انھوں نے فارسی زبان میں محرق قاطع کے جواب میں دافع ھذیان کے نام سے ایک رسالہ جو ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۴ء میں لکھا۔ یہ باہتمام میر فخر الدین اکمل مطابع دہلی سے اسی سال شائع ہوا اور ۲۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"الحمد للہ والمنت کہ کتاب لاجواب بہ تنسیخ و تردید محرق قاطع برھان۔ این رسالہ ای است از بندہ ھیچ نیرز محمد نجف علی المخاطب بہ خطاب خانی ابن مرحوم محمد عظیم الدین غفر اللہ، دافع ھذیان نام، بہ گذارش حال فصاحت و بلاغت الحق از عبارت محرق قاطع برھان گویم بہ یاری توانا یزداں کہ ھر چند از باستان روزگار زادگان ابو البدایع جنون و موالید ام الغرایب ابلہی شگرف کارند و شگفت ھا بارند، آن مایہ کہ نگرندگان باھوش رادیدہ بہ حیرت می کشند و دیدہ وران کشادہ چشم را جان بہ کالیوگی (حیرانی) می سپارند اما درین زمان ما سلسلۂ این تولید دراز ترکشیدہ و زنجیر این شگفت کاری بہ کران رسیدہ، چہ ھرزہ نادانی بہ دانش آرایی و ھر بستہ زبانی بہ گفتار سرایی است۔ آورخ جدا کرد خوب از زشت، و تمیز راست از کاست از جہان

بہ پنہاں شد، ورنہ دیدہ از دیدہ شرم داشتی وصرف ناشناسی ھرزہ نگاشتی۔ آموزگار ھمہ توان کجا کہ کودکان سر بہ بازی دادہ وشوخ چشمان زبان بہ ھرزہ کشادہ راگوش ہیچ دھد تا دیگر زبان ناستودہ گفتار بکشایند۔"[۲۴]

اس رسالے کے آخر میں محمد تفضل حسین[۲۵] خان بن دیوان محمد فضل اللہ خان کی تقریظ وقطعۂ تاریخ دی گئی ہے جو مرزا غالب کے شاگردوں میں سے تھے؛ وہ کہتے ہیں:

"اللہ اللہ چہ نگارین ارتنگ است غفلت زدای، ورنگین گلدستہ است ھوش فزای، نی نی مرد سادہ دل خرد مردہ راگوش تابیت رواں فرسای، وجنون تپ محرق زدۂ راتریاقی است مالیخولیا ربای، گم کردہ راہِ دانش را روشن آموز اوست، رھرو بادیۂ ضلالت رازفتار درقدم سوز، سیاہ بخت ابدی رابندی است دلبند، وجنون زدۂ غفلت رابندی است سودمند، ریختۂ کلک گوھر بار فرزانہ، باھوش ودانش یگانہ، فلاطون پایہ، ارسطو سرمایہ، عالم بی بدل، فاضل بی مثل، ناظم یکتا، ناثر بی ھمتا، نظیری نظیر، ظہوری ظہور، آسمان سخن را ماہ نیم ماہ وجہان معنی را مہر نیمروز مولوی سید نجف علی خان زاد اللہ القاہ خدای گیتی بہ مہر فروز این برگزیدۂ روزگار راکہ آموزگاران بادانش را بہین آموزگار است، از چشم زخم عین الکمال روزگار برکران داراد، واین نامی نامہ راکہ مسمی است بہ دافع ھذیان اسم بامسمی گرداناد:

چوں بہ حسب خواھش کوکب رضا خاں طبع کرد
گشت مہر آسا درخشاں کوکب اقبال طبع
از مؤلف آفریں صد آفریں برھر کہ گفت
"دافع ھذیان جواب محرق" آمد سال طبع

۱۲۸۱ھ

ان کی نظر میں صاحب برھان قاطع کو صحیح سمجھنا غفلت وآگہی کا نتیجہ ہے اور قاطع برھان غالب

کی تحریر سر بسر دل کو لبھانے اور پسند آنے والی ہے۔ مثال کے طور پر لفظ تومن سلسلے کی بحث ملاحظہ ہو۔

برھان قاطع: تومن بہ اول بہ ثانی مجہول رسیدہ و میم مفتوح بہ نون زدہ، قصبہ را گویند کہ صد پارہ دہ در تحت آن باشند، و جمع آن تومنات است و بعضی گویند ترکی است[۲۷]

قاطع برھان: بعضی گویند ترکی است مگر در گمان جامع عربی است کہ جمع آن تومنات آوردہ، فی فی بیچارہ این لغت را از سومنات آوردہ و او را مجہول می نویسد و او خود کجاست کہ مجہول صفت آن افتد، دیگر صد پارہ در فن فرزانگان را بہم می زند پارہ دہ معنی چہ و او آنست کہ لفظ ترکی است، و در تحریر لغات ترکی اعراب بالحروف نوشتن رسم افتادہ است، واو علامت ضمہ تای فوقانی و الف علامت فتحہ میم ھر آینہ تومان نویسند و تمن خوانند بہ تای مضموم و میم مفتوح، و تمن در ترکی بست را گویند و یوز صدر او منک بہ میم مکسور و نون ساکن ھزار را۔

محرق قاطع برھان: یاد دارم بہ ھنگامی کہ میر منشی دفتر فارسی محکمہ عالیہ صاحب انتظام کل امور ادنیٰ و اعلیٰ متعلقہ والا راجستان بودم، کاغذات از قصبہ جاود متعلقہ ملک مالوہ مضاف گوالیار معرفت محکمہ نیمچہ می آمدند، در آن بجای لفظ تحصیل دار تمندار نگاشتہ می شد، نہ معلوم کہ چندین دہ تحت وی بودند و بیشتر ازین در فوج بادشاہ دھلی در یک ھزار پیادہ تمن صد صد کس می بودند و افسر صد کس را تمندار می نامیدند، ازین تحریرات مفہوم گشت کہ تومن لفظ ترکی است، و بست را گویند ھر چہ باشد و یوز صدر او مسک ھزار را و در محاورہ ھر ملک تمن بہ معانی مختلف مستعمل است، و تومان در ملک روم نام زر مسکوک نیز ھست بدانست خاکسار چنان است کہ در آن دہ کہ تمندار قیام داشتہ باشد آن را تمن گفتہ باشند از روی مجاز و چونکہ

کتاب برهان قاطع مولفه زیاده از دوصد سال است و در محاوره آن زبان و در محاوره این زمان و آن هنگام تفاوت بسیار در هر ملک است سوای ازین مجاز را در کلام بسا دخل است چنانکه بول را مجازاً قاروره می گویند و قاروره شیشه باشد که در آن بول کرده پیش طبیب برای مشاهده برند فقط۔

دافع هذیان : تتمه عبارت صاحب محرق را که ازین قبیل بهرزگی و بیطرفگی بود ترک کردیم که این مختصر گنجایش آن برنمی تافت و معهذا اسامع را ملال افزا می بود، اکنون گویم یاددارم هنگامی که میرمنشی دفتر فارسی محکمه انتظام سهام میوار بودم ذیمچه قیام گاه بود، جادو رادیهی یافتم، مسکن بقالان تره فروش و دیگر اقسام صحرائیان دوصفت همچو بهلان ومینه ها وازین قبیل بیابانیان و خوش سیرت کسانی را که لختی به شعور باشند، گذری بدان کمتر بود پس اصطلاح باشندگان این ده صاحب محرق را سندی کامل در دست افتاد که جواب زبان برو پاسخ مسکت اندیشیده به دفع اعتراض صاحب قاطع برهان پرداخت، و با این همه جهل خود از برشمارش دیه های آن فرانمود، برین تقدیر سخن سربسته بماند سبحان الله، و چنین باید که در مقام تحقیق الفاظ فارسی و ترکی محاوره دشتیان هندوستان را که به گاو خرهمسری دارند سند کامل برشمارد و بازنیم سفته بگزارد، وآنچه از حکایت فوج بادشاه دهلی افسانه هرزه برسرود محصل آن نیز دریافته نگشت که مقصود از آن چیست؟ اگر خواسته از آن ترکی بودن این لفظ هست خود صاحب قاطع برهان با همه واشگافت بر سرود باز ازین هرزه صاحب محرق چه برگشود سهو صاحب برهان قاطع را که حرف اعراب یعنی واو را جزو کلمه دانست و لفظ ترکی را فارسی گمان برد جوابی به زبان و پاسخی به بیان نیاورده، آنچه مجاز را در گفتار خودش می آرد نافهمیدنش معنی مجاز هر کجا از راهش می برد، بیچاره نمی داند که مجاز

چه چیزی می باشد و بعد تحریر این همه خرافات که به جواب هرزه گفتار صاحب محرق به زبان دادم و به زبان رسید خامه را نگار شد تا سعی جانم به اندوه می کشد۔ ارمان که صاحب محرق در آن هنگام که میرمنشی محکمهٔ انتظام مهات بود، کسی را بر صحرائیان ملک میوار چرا نفرستاد که شماره دیه هایی تحصیل دریافته، اکنون به تحقیق خود بر می نگاشت و به واقعی گفتنی که تمن این قدر دیه دهارا گویند زیرا که محققان دشت مالوه از آنم آگهی داده اند و معقولات آن صحرائیان در تحقیق الفاظ ترکی یا فارسی مستندی است کافی و دستاویزی است وافی، همانا این گونه هذیان که صاحب محرق را از زبان چکیده به پیدای آورده جنون بود نعوذ باللہ من آفات الجنون وعاهاتہا نام ایزد بدین پایهٔ آرائی صاحب محرق که بفهم عبارت صاحب قاطع برہان که با همه لطافت به واضح ترین روها مدعا گزار است راه نه برده هرزه برسرودی که لفظی از آن مناسبتی به مقصود و لاپشتی مصمود (مقصود) بدارد بگفتار و او، و باز به چیره دستی جہل مرکب نامه به تسوید آن سیاه کرد به حیرتم که به این دشنایه فهم آموز کل ادنیٰ واعلیٰ را چه سان انجام می داد، آری از سپہر نادان نواز این گونه کارها عجب نیست که پیشینیاں فرموده اند:

ابلهان را همه قند است وگلاب وشربت
قوت دانا همه از خون جگر می بینم وافزون

ازین هر چه می گوید اعتراض معترض و باز گیر او را مثبت می گردد نه واقع مگر آن مایه هم فهمیدن ازین بزرگ همه به دوری است۔"

میاں داد خاں[۲۸] سیاح نے ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۵ء میں اُردو زبان میں ایک رسالہ لطائفِ غیبی کے نام سے محرق قاطع کی تردید میں لکھا جو باہتمام میر فخرالدین اکمل المطابع دہلی سے شائع ہوا:

این نسخہ کہ ہست رشک ارژنگ
سرچنگ بود برای خرچنگ

وہ لکھتے ہیں :

"سیاح بحر و بر، ہیچمدان بی ہنر، سیف الحق میاں داد خاں حق شناسوں کی خدمت میں عرض کرتا ہے کہ میں رہنے والا اورنگ دکن کا ہوں۔ میں نے بعد تحصیل علوم رسمیہ سیاحت اختیار کی۔ ان دنوں میں دو رسالے میری نظر سے گزرے۔ ایک قاطع برھان اور دوسرا محرق قاطع برھان۔ قاطع برہان کا مؤلف ایک شخص ہے معزز اور مکرم، والا رتبہ، عالی شان، عالی خاندان، انگریزی رئیس زادوں میں محبوب، بادشاہ دہلی کے حضور سے مخاطب بہ نجم الدولہ دبیر الملک نظام جنگ یعنی غالب تخلص اسد اللہ خان بہادر اور محرق کا جامع کوئی اور شخص، رعایای دہلی میں سے کبھی کسی زمانے میں کسی محکمۂ انگریزی کا سررشتہ دار ہو گیا تھا۔ اور اب خانہ نشین ہے، موسوم بہ منشی سعادت علی، نہ نثر سے واقف، نہ نظم سے آگاہ، نہ عقل کا سرمایہ، نہ علم کی دستگاہ، کسی بستی میں، کسی گاؤں میں، کسی گھاٹ پر، کسی باٹ پر اس بزرگ کا نام کسی سے نہیں سنا، اللہ اللہ غالب نام آور نامدار، کوئی شہر ایسا نہ دیکھا جس میں ان کے دو چار شاگرد، دس بیس معتقد نہ دیکھے ہوں۔ ایک عالم ان کی فارسی دانی اور شیوا بیانی کا معترف، نظم میں ظہوری اور عرفی کے برابر، نثر میں نثارانِ سابق و حال سے بہتر۔"[۲۹]

پھر محرق قاطع برھان کی بُرائی کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"محرق کی عبارت، واہ کیا کہنا، مبتدا کچھ، خبر کچھ، روابط نامربوط، ضمائر محذوف، اول سے آخر تک سوالِ دیگر جوابِ دیگر کا التزام، عبارت کے یک قلم حشو اور حشو بھی قبیح، با این همه وہ رسالہ سراسر بغض و عناد و سوءِ ظن و حمق و خبط و سب و فحش کا مجموعہ۔ آیا خاطرِ میمون منشی صاحب کیا آیا جو اس رسالے کے تحریر کا قصد فرمایا۔ کتاب خوگیر، عبارت خوگیر کی بھرتی، جو اشعار حشمد انشت سند لکھے ہیں وہ زیر تنگ، زیر تنگ، سوار نا بینا، مرکب

کہنے لگے "کتاب گدڑی، ہر فقرہ ٹکڑا، ہر ٹکڑے کا نیا رنگ۔ کیا منشی جی نے یہ قیاس کیا ہے کہ تمام ھندوستان میں کوئی عالم، کوئی عاقل، کوئی منصف نہیں ہے۔ اللہ اللہ ھندوستان مجمع فضل و کمال ہے، منشی جی کی حمق کا پردہ کھل جائے گا بلکہ مولانا غالب کا ایک شاگرد منشی جی کا خاکہ اڑائے گا، مجھ کو حمیت اور رعایت حق اس تحریر کے باعث ہوئی تا کہ میں نے بیس لطایف جمع کیے اور اس نگارش کا لطایف غیبی نام رکھا"۔[۳۰]

ذیل میں لطایف غیبی سے ایک لطیفہ مثال کے طور پر نقل کیا جاتا ہے:

"ضارب سیف قاطع کا ایک فقرہ ہے" در چہاردہ سالگی از آموزگار پرورش یافتم" صاحب تیغ محرق اس فقرے کو دست آویز استہزا سمجھ کر بار بار لکھتے ہیں اور کھلی کرتے ہیں اور جگت بولتے ہیں۔ ظاھراً منشی جی بطن مادر سے پڑھے لکھے، روبکاریاں لکھتے ہوئے نکلے ہیں۔ سیف الحق سُن یہ بات نہیں ہے، جانے گا تو اگر سمجھنے والا ہے، یہاں کچھ دال میں کالا ہے۔ منشی جی اپنے نزدیک بہت دور ہیں لیکن اقتضای" المرءُ یقیسُ علیٰ نفسہٖ"، سے مجبور ہیں جس طرح منشی جی پر استاد سے فتح باب ہوا ہے، جانتے ہیں کہ ھر شاگرد اپنے استاد سے اسی طرح فیض یاب ہوا ہے اور سنیے! خان غالب اپنی طبع کے وصف میں لکھتے ہیں" غلط پسند جز براستی بپیوند" منشی جی نے بہ سبیل طنز اس جملۂ مرکبہ کو اپنا تکیہ کلام ٹھہرایا ہے، لکھتے ہیں اور ہنسی کے مارے لوٹے جاتے ہیں۔ یارب اس ترکیب پر کون ہنسے گا مگر وہ کہ پیٹ بھر کر احمق ہوگا۔ اس لطیفے میں یہ بھی لکھ دینا مناسب ہے کہ منشی جی نجم الدولہ مرزا اسداللہ خان بہادر کا آدھا نام لکھتے ہیں یعنی مرزا اسداللہ غالب۔ ھای فردوسی طوسی اس مقام پر کیا خوب لکھتا ہے:

چو اندر تبارش بزرگی نبود
نیارست نام بزرگاں شنود

جس شخص کا بادشاہی دفتر میں "اسد اللہ خاں" نام لکھا گیا ہو اور نواب گورنر جنرل بہادر کے محکمۂ محتشمہ سے "خان صاحب بسیار مہربان دوستان مرزا اسد اللہ خاں" لکھا جاتا ہو، اگر ایک شخص گمنام رعای دھلی میں سے اس کا نام بگاڑ کر لکھے تو اس نامور کا کیا بگڑا مگر لکھنے والے کا احمق مع البغض ثابت ہوگیا

اس سے زیادہ گرم ایک فقرہ اور سنیے: منشی جی قاطع کی عادت کو بُرا بتاتے ہیں اور پھر کہیں کہیں اسی انداز کے ایک دو جملے لاتے ہیں، فقرہ پورا کب لکھ سکتے ہیں، دو چار لفظ جمع کیے اور ٹھیک نکل گئے جیسے پڑھا توتا دن بھر میں کبھی "حق اللہ، پاک ذات اللہ" بول اُٹھتا ہے اور باقی تمام دن ٹیں ٹیں کیا کرتا ہے۔ ماناکہ قاطع برہان کے جواب لکھنے سے منشی جی کی مراد یہ تھی کہ کُنج خمول سے باہر آئیں اور صاحب نام ونشان کے مقابل ہوکر خود بھی نام پائیں، یہ نہ سمجھے کہ مشہور نہ ہوں گے مگر اشتہاری ہوجائیں گے، عزّت نہ ملے گی مورد صد گونہ خواری ہوجائیں گے۔ مولوی روم علی الرحمۃ جو بڑا صاحب کمال ہے یہ شعر اس کا جناب منشی جی کے حسب حال ہے:

چوں خدا خواھد کہ پردہ کس درَد
میلش اندر طعنۂ پاکان برَد

اہل نظر قاطع ومحرق کو جب باہم دیکھیں گے تو قاطع کی عبارتیں موتی کی لڑیاں نظر آئیں گی، اور محرق کی نثریں ماش کی بڑیاں نظر آئیں گی۔ ہمارے منشی صاحب ازروی علم وفن منشی نہیں ہیں، ازروی پیشہ وحرفت منشی ہیں، جیسے منشی بھیروں ناتھ اور منشی گینڈا مل۔" [۲۱]

رسالۂ سوالات عبدالکریم بھی محرق قاطع برھان کی تردید اور قاطع برھان کی تائید میں ہے۔ عبدالکریم نے اس کو اُردو زبان میں اسی سال ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۴ء میں تکمیل کیا جو زیر اہتمام فخرالدین، اکمل المطابع دھلی سے شائع ہوئی۔ بقول دکتر معین: "احتمال قوی می رود کہ تالیف خود

غالب باشد؛"[۴۲]

اس رسالے کے مصنف عبدالکریم نے ۱۱ سوالات منشی سعادت علی صاحب محرق قاطع سے کیے ہیں اور ان سے ان کے جواب چاہے ہیں۔ یہ رسالہ ۱۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"ضعیف بندگان رب کریم، عاصی، عبدالکریم منشی سعادت علی صاحب کی خدمت بابرکت میں عرض کرتا ہے کہ میں محرق قاطع برھان کو دیکھ کر آپ کی فارسی دانی، بلکہ ہمہ دانی کا معتقد ہوا، مگر اپنے قصور فہم سے بعض ترکیبوں کو نہیں سمجھا، ناچار ان کی حقیقت آپ سے پوچھتا ہوں اور متوقع ہوں کہ ہر سؤال کا جواب جداگانہ بہ عبارت سلیس عام فہم لکھیے گا اور یہ سؤالات محرق مطبوعہ کے ۵۰ صفحے سے متعلق ہیں۔ اس نسخۂ بے نظیر کے ۴۶ صفحے اور باقی ہیں۔ جب ان سؤالوں کے جواب پاچکوں گا تو سؤالات باقی پیش کروں گا۔"[۴۳]

سؤال نمبر ۴ صفحہ ۵ سطر یہ ہے:

"ورزمانش آمد شد از ایران و رواج زبان پارسی و شاید از شعرا کلیم هم بود۔" ہر چند رواج زبان پارسی ہند میں غوریوں کے عہد سے اور ہمایوں کے عصر میں مجدّد ہوا ہے اور آپ کی عبارت میں "زمانش" کی شین کی ضمیر صاحب فرھنگ جہانگیری یا جامع برھان قاطع کی طرف راجع ہے اور یہ دونوں ہمایوں بادشاہ کے بعد ہیں، لیکن میں تم کو زیادہ دُکھ نہیں دیتا اس قدر پوچھتا ہوں کہ "آمد شد" کا مضاف کہاں ہے، کون لوگ ایران سے آتے جاتے تھے۔ اگر زبانی تم نے کہہ دیا شعرا میں کب مانوں گا؟ اپنے اس فقرے کی رو سے مجھے سمجھا دو گے تو میں تم کو استاد جانوں گا۔"[۴۵]

مرزا رحیم بیگ میرٹھی نے ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء میں ایک رسالہ ساطع برھان کے نام سے غالب کی قاطع برھان کی رد میں لکھا جو ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں مطبع ہاشمی میرٹھ سے شائع ہوا۔ یہ بھی فارسی زبان کا رسالہ ہے۔

نامۂ غالب جو خود مرزا غالب کی تصنیف ہے ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں تالیف ہوئی اور مطبع محمدی،

ہلی سے شائع ہوئی۔ یہ مرزا رحیم بیگ کی ساطع برھان کی تردید میں لکھی گئی اور خطوط کی شکل میں اُردو زبان میں ہے۔ غالب کی نظر میں رحیم بیگ" باوجود نابینائی کے احمق بھی ہے۔ بڑے مزے کی بات ہے کہ اس (ساطع برھان) میں بیشتر وہ باتیں ہیں جن کو لطائف غیبی میں رد کر چکے ہو"[۳۶]

غالب نے مرزا رحیم بیگ کو مفصّل خط لکھا اور اس میں کچھ باتیں لکھیں :

نہ در منطق پارسی و دری

ھمیں ھندی سادہ وسرسری

خط کے خاتمے پر ساطع برھان کی اغلاط کی نشاندہی کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"وھمچنیں بر افراط وتفریط توضیح راکار بند نشدہ اند کہ بدان حرف گیری تواند کرد۔ تواند توانستن کے مضارع کی بحث میں سے صیغۂ واحد غائب ہے۔ فاعل چاہتا ہے، خواہی معرفہ جیسے احمد محمود، خواہی نکرہ جیسے فلاں برھان کسی یا شخص، مردی یا زنی اور اگر فاعل مذکور نہ ہو تو اس صورت میں "توان کرد" چاہیے کہ توان مالم یُسمّ فاعلہ ہے۔ کرامت تو مجھے حاصل نہیں، ہاں ازروی حسن عقیدت کہتا ہوں کہ یا آپ نے یوں لکھا ہے کہ "کسی بدان حرف گیری تواند کرد" یا "تواند کی جگہ "توان" رقم فرمایا ہے۔ دیکھیے آپ نے بیل کے جوئے کا بوجھ میری گردن پر رکھ دیا، اور میں نے ایک بیل کا بوجھ پشت مبارک سے اٹھالیا"[۳۸]

آغا احمد علی اصفہانی جہانگیر نگری (م : ۷ ربیع الثانی ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء) جو مدرسۂ عالیہ کلکتہ کے فارسی کے استاد تھے۔ یہ ڈھاکہ کے رہنے والے تھے، ڈھاکے کا پرانا نام جہانگیر نگر ہے اس لیے جہانگیری کہلاتے تھے۔ ان کے اجداد اصفہان الاصل تھے۔ انھوں نے فارسی زبان میں برھان قاطع کی تائید اور قاطع برھان کی تردید میں ایک کتاب مؤید برھان کے نام سے لکھی۔ اس میں ۴۶۸ صفحات ہیں اور یہ ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں مظہر العجائب کلکتہ سے شائع ہوئی۔ احمد علی قاطع برھان کے بارے میں لکھتے ہیں :

"بزنگر ندگان حالی شدہ باشد کہ تمام قاطع برھان چہ مایہ از اباطیل معمور است"[۴۰]

مولوی امین الدین دھلوی متخلص بہ امین نے قاطع القاطع کے نام سے فارسی زبان میں قاطع برھان غالب کی رد میں ایک رسالہ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں لکھا جو ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء میں مطبع مصطفائی دھلی سے شائع ہوا۔

غالب نے فارسی زبان میں قطعۂ غالب لکھا جو ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں اکمل المطابع دھلی سے شائع ہوا۔ یہ قطعہ آغا احمد علی جہانگیر نگری کے رسالے مؤید برھان کی مخالفت میں لکھا گیا۔ مؤید برھان میں محمد حسین حلت تبریزی جامع برھان قاطع لالہ ٹیک چند بہار مولف برھان عجم اور مرزا قتیل کی دل کھول کر تعریف کی گئی ہے۔ مرزا کو جب اس کا علم ہوا تو صرف مطالب سے آگاہ ہوکر فارسی میں ایک قطعہ لکھ کر آغا احمد علی کے پاس بھیجا اور یہی قطعہ "ہنگامۂ دل آشوب" حصہ اول و دوم کی بنیاد بنا۔ غالب کا یہ فارسی قطعہ ۳۱ ابیات پر مشتمل ہے:

مولوی احمد علی، احمد تخلص نسخۂ
در خصوص گفتگوی پارس انشا کردہ است

آخری بیت:

چون نباشد باعثِ تشنیع جز رشک و حسد
باد غالب خستہ تر گر خستہ پروا کردہ است"[۴۱]

غالب نے اپنے قطعے میں زبان و اہلِ زبان پر بحث کی ہے اور کہا ہے کہ صاحب برہان کی سمت کا ... احمد علی کی نظر میں نہیں ہے۔

... ب غالب کا قطعہ آغا احمد علی کے پاس پہنچا تو اس کے جواب میں فدا[۴۲] سلہٹی کے نام سے ایک قطعہ (جو قیاس کیا جاتا ہے کہ خود احمد علی نے ہی لکھا ہوگا) شائع ہوا، یہ قطعہ غالب کے قطعہ کے ... میں اس کے جواب میں لکھا گیا:

"دو مین قطعہ کہ مولوی احمد علی بہ جواب قطعہ حضرت غالب نگاشتہ از نام عبد الصمد فدا شاگرد خود شہرت داد۔"[۴۳]

... قطعہ میں ۴۶ شعر ہیں:

... حق و باطل ای صاحب نظر بشنو ز من　　　گر ترا جویای حق ایزد تعالیٰ کردہ است[۴۴]

فدا کا یہ قطعہ دیکھ کر میدان علم و ادب میں معرکہ آرائی کا بازار گرم ہوا۔ غالب کے دو اور شاگردوں محمد باقر علی آروی[۴۷] (یعنی جن کا تعلق بہار کے ایک شہر آرہ، ضلع شاہ آباد سے تھا) اور فخرالدین حسین[۴۸] متخلص بہ سخن نے بھی ان کے قطعے ہی کے وزن و قافیے میں فدا کے قطعے کے جواب لکھے۔ اس طرح یہ چاروں قطعے "ہنگامۂ دل آشوب" میں ۵ ذی الحجہ ۱۲۸۳ھ / ۱۱ اپریل ۱۸۶۷ء[۴۷] کو مطبع منشی سنت پرشاد آرہ سے شائع ہوئے۔ قطعۂ محمد باقر میں کل ۳۴ ابیات ہیں۔ قطعہ اس طرح شروع ہوتا ہے:

ھای تماشای سخندانان معنی آشنا
الکنی با فصحی ھنگامہ برپا کردہ است[۴۸]

قطعۂ سخن قطعہ دوم بہ جواب قطعۂ عبدالصمد فدا از نتائج افکار سید فخرالدین حسین دھلوی تلمیذ و نبیرۂ حضرت نواب اسداللہ غالب ممدوح الصدر تعالی اللہ شانہٗ و مد ظلال جلالہٗ:

مولوی "احمد علی" آن واقف ھر علم و فن
در سخن با جد من پیکار بیجا کردہ است[۴۹]

منشی جواہر سنگھ جوہر لکھنوی[۵۰] شاگرد ناطق[۵۱] مکرانی نے قطعۂ غالب کے جواب اور احمد علی اصفہانی مؤلف مؤید برھان کی تائید و حمایت میں ایک قطعہ لکھا جس میں کل ۴۰ ابیات ہیں اور جو "ھنگامۂ دل آشوب" کے حصہ دوم میں شامل ہے۔ اس کے دیباچے میں قطعہ لکھنے کی غرض لکھتے ہیں:

"بر ناظرین با تمکین مخفی نماناد کہ زین پیش قطعاتی چند در جواب قطعہ عبدالصمد فدا سلہٹی بنگالی شاگرد مولوی آغا احمد علی جہانگیرنگری کہ در جواب قطعۂ حضرت غالب در حیز نگارش در آوردہ بود، ترتیب یافتہ و بہ ھنگامۂ دل آشوب مسمی گردیدہ، در مطبع آرہ زیور انطباع پوشیدہ بود۔ حالیا بعد چند ماہ آن "فدای" عالی مقام باز سر بہ شورش برداشت، و آن آتش فتنہ کہ بہ آب افشانی جواب شافیہ آشنا بہ خمود گردیدہ بود، باز چون انگر زیر خاکستر سر بہ بالا کشیدہ زبانہا بر آوردہ یعنی "فدا" کہ دل و جانم فدای او باد، رد جواب نگاشت و رای جوھر سنگھ

تخلص کہ کاسہ لیس سفرۂ نکراتیان است، بہ کمک آن سرمایۂ دانش کمر ہمت برمیان جان واز بہر اشتغال آن نائرۂ نزع دامن بہ جنبش درآوردہ، بہ گفتار نادرست کہ خموشی ھزار بار ازآن بہتر تواند بود، پردۂ خفا از عارض مخدّرہ استعداد خود برکشید، وشاہد جہل خود را از حجلۂ کتمان بہ منصۂ ظہور در آورد۔ ناگزیر از بہر انطفای این جدوۂ سر بہ فلک کشیدہ فساد سحاب کلک گوھر سلک رامرۃً بعد اولیٰ [کرۃً] آشنای ترشح کردہ آمد تا اخگری بل اثری ازآن باقی نماند۔ بوکہ این جواب ھای دندان شکن وتقریر ھای سرمہ درگلو ریز باعث نزہت خاطر تماشائیان وقرۃ عین نظارگیان گردد۔[۲۱۵]

باقر اور سخن نے جواھر اور فدا کے قطعات کے جواب میں دو قطعے نظم کیے جس میں جواھر کے قطعے کی فنی خامیاں نکالی ہیں۔

"قطعۂ باقر بہ جواب منشی جواھر سنگھ تخلص از نتائج افکار جناب مولوی سید محمد باقر علی باقر تخلص شاگرد رشید ملک الشعرای ھند وایران، نجم الدولہ دبیر الملک نواب اسد اللہ خان بہادر نظام جنگ غالب تخلص اعلی اللہ تعالیٰ درجاتہٗ :

جوھر دانش پژوھی نکتہ سنجی، نغمہ گو
آنکہ در ملک معانی داوری ھا کردہ است
بر دگوی سبقت از استاد خود، صد مرحبا
سحر کاری ھا عجب در نظم پیدا کردہ است[۲۱۶]

اس قطعہ میں ۴۵ ابیات شامل ہیں۔

جواھر کے قطعہ کے جواب میں سخن نے بھی قطعہ لکھا جس میں ۱۹ شعر ہیں اور جو ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کا آئینہ دار ہے :

ای سخن فی الحال چون لکھنؤ وارد شدم
دیدم اخباری کہ شخصی بازغوغا کردہ است

شاعری صندی زبان منشی جواھر سنگھ نام
در قصیدہ پانچ قطعات انشا کردہ است

پھر "فدا" کا قطعہ ہے جو اس نے باقر و سخن کے قطعات کے جواب میں لکھا جس کا طرز اور انداز جوھر کے قطعے کا سا ہے؛ اس میں کل ۵۳ ابیات ہیں:

مولوی باقر علی باقر تخلص قطعہ
در جواب قطعہ این بندہ انشا کردہ است
ھمچنین نظم دگر نبوشت فخرالدین حسین
کو تخلص در سخن سنجی سخن را کردہ است
من جواب ھر دو قطعہ می نویسم یک بہ یک
کلک من در حق و باطل فرق پیدا کردہ است[۵۵]

پھر چوتھا قطعہ باقر کا ہے جو فدا کے قطعے کے جواب میں بڑی تفصیل و جامعیت سے لکھا ہے اس میں ۶۹ ابیات ہیں۔ اس سے باقر کی قادر الکلامی اور علمی استعداد کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

مولوی عبد الصمد یعنی فدای نکتہ سنج
در جواب قطعہ ما قطعہ انشا کردہ است
وہ چہ خوش قطعہ کہ قطعات جواھر ھا نثار
آسمان بر نظمش از عقد ثریا کردہ است[۵۶]

پانچواں قطعہ سخن کا ہے، یہ بھی فدا کے قطعے کے جواب میں لکھا گیا۔ سخن نے فدا کے اعتراضات کے جواب دیے ہیں اور فدا کے قطعے پر اعتراضات بھی کیے ہیں؛ اس میں ۵۹ ابیات ہیں:

مولوی عبد الصمد شاگرد آغا قطعہ
در جواب قطعہ ما باز انشا کردہ است
از جہالت بر کلامم معترض شد جابجا
جا و بیجا لفظ نادانستہ املا کردہ است[۵۷]

اسی دوران میر آغا علی شمس لکھنوی نے اودھ اخبار ۵ر جون ۱۸۶۷ء میں ایک مقالہ

لکھا جس میں غالب کے بعض اشعار پر اعتراض کیا ہے۔ فخرالدین حسین دہلوی نے اس اعتراض کے جواب میں اُردو نثر میں مقالہ لکھا جس میں شمس کی علمی حیثیت بیان کی ہے۔ اپنی علمی قابلیت، اپنے اساتذہ اور شمس کے اساتذہ کا ذکر کیا ہے، دہلی اور لکھنؤ کا مقابلہ اور دہلی کی افضلیت و برتری کا اظہار کیا ہے۔ کچھ لسانی بحث بھی ہے جس کی ابتدا خود شمس نے کی تھی اور غالب کے اشعار پر شمس کے اعتراضات کے جواب بھی دیے ہیں۔ شمس کی شاعرانہ صلاحیت کی آزمائش کے لیے دو غزلیں مشکل ردیف و قوافی میں لکھ کر پیش کی ہیں: "ان زمینوں میں غزلیں لکھ کر میرے پاس بھیج دیجیے، ناظرین ان غزلوں کے مشتاق رہیں گے، اگر جواب نہ لکھیے گا تو خدا جانے کیا کہیں گے۔"[۵۹]

باقر علی باقر نے فارسی نثر میں مقالہ لکھ کر میر آغا علی شمس کے مضمون کے ایک ایک اعتراض کا مفصل اور مسکت جواب دیا ہے۔ لفظی تحقیق بھی اچھے انداز میں پیش کی ہے:

"بر نکتہ سنجان معنی رس و دقیقہ شناسان پاک نفس، مخفی و محتجب مباد کہ درین جزو زمان کہ از علم و فضل رسمی و از فن و بلاغت خصوصاً نشانی نماندہ است . . . .
. . . . "شانہ بین" را "بزرگ" گفتن از مسخرگی نیست دیگر چہ باشد۔"[۶۰]

محمد امیر لکھنوی متخلص بہ امیر مینائی نے غالب کی حمایت میں اُردو میں ایک قطعہ منظوم کیا جو اودھ اخبار میں شائع ہوا۔ انھوں نے بنگالیوں پر خوب خوب طنز کیا ہے۔ دراصل یہ قطعہ قصیدہ ہے، اس میں ۲۷ ابیات شامل ہیں:

بلا تعلّی مضمون لکھے ہیں چند اشعار
یہاں مبالغۂ شاعری نہیں درکار
عجب وقائع حیرت فزای عالم ہے
سنیں، پسند کریں، مالک اودھ اخبار
ہوا ہے مستعدِ جنگ، منظم بنگالی
ہوئی ہے غالب و مغلوب میں عجب پیکار[۶۱]

اس طرح "ھنگامۂ دل آشوب" کے حصۂ دوم میں سات منظوم قطعات اور دو نثری مقالے ۱۲۸۴ھ/ ۱۸۶۷ء میں مطبع سنت پرشاد، آرہ، ضلع شاہ آباد، بہار سے شائع ہوئے۔

آخر کار غالب نے مؤید برھان کے جواب میں ایک کتاب مرتب کی جس کا نام تیغ تیز رکھا، جس میں کل ۴۲ صفحے ہیں۔ تمہید میں قاطع برھان کے معترضین کے متعلق اظہار خیال کیا ہے۔ مؤلف مؤید برھان آغا احمد علی اصفہانی کے متعلق لکھتے ہیں:

"مدرس احمد علی صاحب عربیت میں امین الدین سے بڑھ کر، فارسیت میں برابر، فحش و ناسزا گوئی میں کمتر، جتنے الفاظ تذلیل کے ہیں وہ چن چن کر میرے واسطے استعمال کیے اور نہ یہ سمجھا کہ غالب اگر عالم نہیں، شاعر نہیں، آخر شرافت و امارت میں ایک پایہ رکھتا ہے، صاحب عزّ و شان ہے، عالی خاندان ہے، امرای ھند، رؤسای ھند، مہاراجگان ھند سب اس کو جانتے ہیں۔ رئیس زادگانِ سرکارِ انگریزی گنا جاتا ہے۔ بادشاہ کی سرکار سے "نجم الدولہ" خطاب ہے۔ گورنمنٹ کے دفتر میں "خان صاحب بسیار مہربان دوستان" القاب ہے، جس کو گورنمنٹ خان صاحب لکھتی ہے اس کو بڑھی، کتا اور گدھا کیونکر لکھوں۔ فی الحقیقت یہ تذلیل گورنمنٹ بہادر کی توہین اور وضیع و شریف ھند کی مخالفت ہے۔ میرا کیا بگڑا، مولوی نے اپنا پاجی پن ظاھر کیا۔ میں نے معلم "امین بے دیں" کو شیطان کے حوالے کیا اور احمد علی کے الفاظ مذموم سے قطع نظر کیا اور ان کے مطالب علمی کا جواب اپنے ذمے لیا۔"[۱۳]

اس کی سترہ فصلیں قائم کی ہیں۔ سولہ فصلوں میں مولوی احمد علی پر اعتراض اور ان کے اعتراضات کے جواب ہیں۔ آخری فصل میں برھان قاطع پر مزید اعتراض کیے ہیں اور اس کی وہ قباحتیں بتائی ہیں جو بعد اتمام پنج آھنگ بہم پہنچی تھیں۔ آخر میں سولہ ادبی سوالات ہیں۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ اکمل المطابع دہلی سے ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۷ء میں شائع ہوئی۔ غالب تیغ تیز کے مقدمے سے پہلے لکھتے ہیں:

خواجہ را از اصفہانی بودنِ آبا چہ سود
خاکش در کشور بنگالہ پیدا کردہ است

گر چنین با ھندیان دارد تولّا در سخن
من ھم از ھندم چرا از من تبرّا کردہ است
انتقام جامع برھان قاطع می کشد
آنچہ ما کردیم بادی خواجہ با ما کردہ است
من سپاہی زادہ ام گفتار من باید درشت
وای بر من گر بہ تقلید من اینہا کردہ است
می کند تائید برھان لیک برھان ناپدید
نیست جز تسلیم قولش ھرچہ انشا کردہ است
لغو و حشو ادّعای محض و اطناب مُمل
مار و موش و سوسمار و گربہ یک جا کردہ است[۹۴]

فصل کا آغاز اس طرح کیا ہے:

بر آنم بہ نیروی این تیغ تیز
کہ مغز عدو را کنم ریز ریز
عدو آن کہ برھان قاطع نوشت
بہ گفتار سست و بہ معیار زشت
اگر گفتہ آید کہ او مُرد و رفت
ز مغزش چہ خواھی ھمی ای شگفت
ز مغزش خرد جستم اما چہ سود
کہ در زندگی نیز مغزش نبود
امید آن کہ چون کارسازی کنم
بدین نامہ دشمن گدازی کنم
زھی نامہ کز فرّ اقبال او
یکی تیغ تیز آمدہ سال او

فی الحال وہ عیوب جامع برھان کے لکھتا ہوں جو بدیہی ہیں۔ سیکڑوں حروف پہلے "ت" سے لکھے ہیں اور پھر "ط" سے، پہلے "حای حطی" سے لکھے ہیں اور پھر "ھای ھوز" سے مثلاً "خوردہ" بہ واو معدولہ جو صیغۂ مفعول ہے خوردن کا، "خُردہ" بہ خامی مضموم بی واو جو ترجمہ ہے دقیقہ کا اور نقدی کو بھی کہتے ہیں، ان دونوں کا تفرقہ اُٹھادیا۔"[۹۵]

باقر اور سخن کے قطعات کے جواب میں عبدالصمد فدا نے قطعہ لکھا جو شمار کے اعتبار سے پانچواں قطعہ ہے۔ اس کا نام "تیغ تیز تر" رکھا جو ۱۲۸۳ھ / اپریل ۱۸۶۷ء کے بعد شائع ہوا۔ اس زمانے میں غالب کی "تیغ تیز" شائع ہو چکی تھی۔ اسی کو دیکھ کر اس کی مناسبت سے "تیغ تیز تر" نام رکھا گیا تھا۔ شمشیر تیز تر نام سے فارسی زبان میں احمد علی شیرازی نے ۱۲۸۳ھ / ۱۸۶۷ء میں ایک کتاب تالیف کی جو ۱۲۸۴ھ / ۱۸۶۸ء میں مطبع نبوی، کلکتہ سے شائع ہوئی۔ یہ غالب کی "تیغ تیز" کی مخالفت میں لکھی گئی۔ انھوں نے اس میں "تیغ تیز تر" والے پانچوں قطعے بھی شامل کیے۔ کتاب کی کل ضخامت ۱۴۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس پر ہی غالب کے زمانے میں ہی قاطع برہان کی بحث کا خاتمہ ہوا اور ۱۲۸۵ھ / ۱۵ فروری ۱۸۶۹ء میں غالب اس سرائے فانی سے کوچ کر گئے۔ ◆◆

حواشی

الف۔ دکتر محمد معین، برھان قاطع، انتشارات امیر کبیر، تہران، ۱۳۶۲ھ ش / ۱۹۸۳ء

۱۔ پروفیسر نذیر احمد، نقد قاطع برھان، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ۱۹۸۵ء، ص ۲۷۱

۲۔ ایضاً

۳۔ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ھند، جلد ۵، فارسی ادب (سوم) (۱۷۰۷ء-۱۹۷۲ء) مدیران خصوصی / سید فیاض محمود و سید وزیر الحسن عابدی، ص ۳۰۷۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۲ء

۴۔ سراج الدین علی خان آرزو، مجمع النفایس خطی، خدابخش لائبریری، پٹنہ ۵۔ ایضاً، ص ۳۰۷

۶۔ برھان، سراج اللغت سراج الدین خان آرزو، نسخۂ خطی، مصحح دکتر ریحانہ خاتون۔

۷۔ برھان، ایضاً ۸۔ برھان، ایضاً ۹۔ حسین انجوی شیرازی فرھنگ جہانگیری۔

الف مقدمۂ برھان قاطع

۱۰- مرزا اسداللہ خاں غالب، قاطع برھان، مطبع منشی نولکشور، لکھنؤ، ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۲ء، ص ۱

۱۱ نقد قاطع، ص ۲۷۳

۱۲ قاطع برھان، ص ۹۲، غالب نے اس کے سال چھاپ کے لیے یہ قطعہ کہا جو قاطع برھان کے آخری صفحہ (۹۶) پر ہے:

درقاطع برھان نگر و اقبالش — کز غیب رسد خنک بہ استقبالش

بر خاتمہ نقش خاتم غالب بین — زین روست کہ گشت "مہر غالب" سالش

۱۲۷۸ھ

۱۳- ایضاً، ص ۲۷۳ ۱۴- ایضاً ۱۵- ایضاً

۱۶- مرتبہ: خلیق انجم، خطوط غالب، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ۱۹۸۴ء؛ سید قدرت اللہ نقوی: ھنگامۂ دل آشوب، انجمن ترقی اردو، انجمن پریس، کراچی، ۱۹۶۹ء، حصہ اول، ص ۹

۱۷- قاطع برھان و رسائل متعلقہ، مرتبہ: قاضی عبدالودود، مصحح مالک رام و رشید حسن خاں، ادارۂ تحقیقات اردو، پٹنہ ۴، ۱۹۶۰ء، ص ۱۰۔ اس میں چار اور رسائل شامل ہیں۔ اول قاطع برھان ص ۱-۱۶۷، سوالات عبدالکریم، ص ۱۶۵-۱۹۰، لطائف غیبی، ص ۱۹۱-۲۴۲، نامۂ غالب، ص ۲۴۳-۲۶۰، تیغ تیز، ص ۲۶۱-۲۹۵ ۱۸- ایضاً، ص ۱۱

الف سید سعادت علی، محرق قاطع برھان، مطبع احمدی، دہلی، ۱۲۸۰، ص ۹۶

۱۹- ایضاً ص ۱ ۲۰- ایضاً ص ۲ ۲۱- ایضاً ۲-۳ ۲۲- ایضاً ص ۱۰-۱۲

۲۳- مولوی نجف علی خاں، دافع ھذیان، باہتمام میر فخرالدین، اکمل المطابع دہلی، ۱۸۶۵ء، ص ۲۵

۲۴- ایضاً ص ۱

۲۵- مالک رام، تلامذۂ غالب، مرکز تصنیف و تالیف، نئی دہلی، ۱۹۵۸ء، ص ۲۵۰: منشی محمد تفضل حسین خان کوکب کے حالات کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں، البتہ فغان دہلی کی تقریظ نوشتہ سالک سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ آدمی با استعداد اور صاحب علم تھے اور مختلف علوم میں اچھی دستگاہ رکھتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے خونیں ھنگامے کے بعد دہلی والوں نے ایک مشاعرہ کیا تھا جس میں اس وقت کے بیشتر اساتذہ نے شہر کی تباہی کا رونا رویا تھا۔ ان سب منظومات کا مجموعہ کوکب نے مرتب کر کے فغان دہلی کے نام سے ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۳ء میں اکمل المطابع دہلی سے شائع کیا تھا۔ اس مجموعے میں کوکب کی بھی

ایک طرحی غزل ہے:

مٹ گئے ہائے مکیں اور مکانِ دہلی ۔۔۔ نہ رہا نام کو بھی باقی نشانِ دہلی

۲۶۔ واقعہ حذیان، ص ۲۸ ۔۔۔ ۲۷۔ ایضاً، ص ۲۱-۲۳

۲۸۔ ھنگامۂ دل آشوب، حصہ دوم، ص ۱۴۳-۱۴۵۔ میاں داد خاں نام، سیاح تخلص، سیف الحق غالب کا دیا ہوا خطاب۔ اورنگ آباد کے رہنے والے تھے والد کا نام منشی عبداللہ خاں تھا۔ تنگدستی سے تنگ آکر گھر سے نکل کھڑے ہوئے اور مختلف علاقوں اور شہروں کی سیر کی جس کی وجہ سے غالب نے ان کا تخلص عشاق سے بدل کر سیاح کر دیا۔ ۱۸۹۷ء میں میر غلام بابا رئیس کے مصاحب بنے۔ منشی نولکشور سے اچھے مراسم تھے۔ غالب نے قاطع برھان کی بحث کے سلسلے میں رسالۂ لطائف غیبی ان کے نام سے چھپوایا، اس کا ثبوت خود ان کے ہی ایک خط سے ملتا ہے۔

"تمھیں جو میں نے سیف الحق خطاب دیا ہے، اپنی فوج کا سپہ سالار مقرر کیا ہے، تم میرے ہاتھ ہو، تم میرے بازو ہو، میرے نطق کی تلوار تمھارے ہاتھ سے چلتی رہے گی، لطائف غیبی نے اعدا کی دھجیاں اڑا دیں (خطوط غالب)

اس بیان کے بعد لطائف غیبی کے غالب کی تصنیف ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا۔ اگر سیاح اور لطائف غیبی کے طرز کا موازنہ کیا جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ لطائف غیبی سیاح کے زورِ قلم کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ بہ قلم غالب ہے۔ سیاح نے ۵۸ سال کی عمر میں ۱۹۰۷ء میں انتقال کیا اور سورت میں بڑے خاں کے چکلے میں خواجہ دیوانہ کی خانقاہ میں دفن ہوئے۔

۲۹۔ قاطع برہان و رسائل متعلقہ، صد سالہ یادگار غالب کمیٹی، ادارہ تحقیقات اردو، ص ۱۹۴

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ قاطع برھان و متعلقہ رسائل، لطائف غیبی، ص ۱۹۴-۱۹۶

۳۲۔ مقدمہ برھان قاطع، ص صد و چہاردہ، یہ بات معین نے کس بنا پر کہی اس کے بارے میں کوئی سند نہیں دی ہے۔

۳۳۔ گویا کہ یہ رسالہ کل ۹۶ صفحات پر مشتمل ہے۔

۳۴۔ قاطع برھان، ص ۱۷۷ ۔۔۔ ۳۵۔ ایضاً ۱۷۹-۱۸۰

۳۶۔ ایضاً، نامۂ غالب، ص ۲۴۳ ۔۳۷۔ ایضاً ۔۳۸۔ ایضاً ص ۲۵۳

۳۹۔ مقدمہ فرہنگ معین، ص صد و یازدہ میں ڈاکٹر معین نے ان کی نسبت شیرازی لکھی ہے۔

۴۰۔ قاطع برہان، تیغ تیز ص ۲۶۱ ۔۴۱۔ ہنگامۂ دل آشوب، قطعۂ غالب، ص ۴۴-۴۷

۴۲۔ تلامذۂ غالب، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ عبدالصمد فدا نواب محمد کاظم علی خاں بہادر کے بیٹے تھے۔ محمد کاظم خاں والیِ رامپور نواب محمد سعید خاں کے چھوٹے صاحبزادے تھے اور نواب فردوس مکان محمد یوسف علی خاں بہادر ناظم کے بیٹے تھے۔ یہ ۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء میں سلہٹ میں پیدا ہوئے۔ شروع میں نواب مرزا خاں داغ (م: ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۵ء) سے اپنے کلام کی اصلاح لی، پھر غالب سے فیضیاب ہوئے اور ان کی شاگردی اختیار کی۔

یاد آتی ہے جب کاوشِ مژگاں مرے دل کو ۔۔۔ دیتا ہے تسلی ترا پیکاں مرے دل کو

(انتخابِ یادگارِ غالب، ج ۲، ص ۲۸۲)

۴۳۔ ہنگامۂ دل آشوب، قطعۂ فدا، ص ۴۸

۴۴۔ ایضاً، ص ۴۸-۵۲

۴۵۔ تلامذۂ غالب، ص ۴۴-۴۸: شاہ باقر علی باقر ضلع گیا (بہار) میں پیر بگہ (جو ایک چھوٹا سا قصبہ ہے) میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام حضرت شاہ وارث علی تھا۔ باقر ۰ محرم ۱۲۴۷ھ/۱۹ جون ۱۸۳۱ء بروز یکشنبہ پیدا ہوئے۔ ڈھائی سال کی ہی عمر میں والد کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ پرورش والدہ نے کی۔ وہ حافظِ قرآن، عربی و فارسی میں ماہر نیز فنون سپہ گری اور مردانہ کھیلوں میں طاق تھے۔ اپنے والد کی طرح انگریزی حکومت کے ملازم تھے۔ ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء میں سرکاری ملازمت سے سبکدوشی حاصل کی۔ باقر نے شاعری ورثے میں پائی تھی۔ ان کے والد بھی شاعر تھے اور اشکی تخلص کرتے تھے۔ باقر اردو میں کم اور فارسی میں زیادہ شاعری کرتے تھے اور غالب کے ہونہار شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔

۴۶۔ تلامذۂ غالب ص ۱۴۷-۱۵۰: خواجہ میر فخرالدین حسین خاں ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام خواجہ جلال الدین خاں عرف حضرت صاحب تھا۔ فخرالدین شاعر تھے اور غالب کے شاگردوں میں سے تھے، اور سخن تخلص کرتے تھے۔ چونکہ سخن کے والد اور خاندان کے دوسرے لوگ لکھنؤ میں سکونت پذیر تھے اس لیے وہ بھی لکھنؤ چلے گئے اور وہاں کچھ عرصہ مقیم رہے، پھر اپنے پھوپھا کے

ساتھ آرہ چلے گئے۔ چونکہ ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۹۱ء میں درجۂ اول کی سند حاصل کی تھی اس لیے وہ مُدتوں آرہ ہی میں وکالت کرتے رہے، پھر منصفی کے عہدے پر فائز ہوئے، پھر سب جج ہوگئے۔ بچپن میں اُردو فارسی غالب سے پڑھی۔ جب شاعری کا شوق ہوا تو غالب سے ہی اصلاح لیا کرتے تھے۔ اُردو اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ ان کی نثری تصانیف بھی دستیاب ہوتی ہیں۔ جب قاطع برھان غالب کا قضیہ شروع ہوا اور مختلف اطراف سے غالب پر نظم و نثر کے ذریعے بوچھاڑ شروع ہوئی تو یہ بھی اپنے استاد کی حمایت میں سینہ سپر ہو کر میدان میں کارزارِ قلم نکل کھڑے ہوئے۔ ہنگامۂ دل آشوب میں ان کے تین قطعے شامل ہیں۔ ۱۳۱۸ھ/ ۱۹۰۰ء میں کلکتے میں انتقال فرمایا۔ مولوی محمد وزیر مالکِ مطبع گوہر آصفی، کلکتہ نے تاریخ وفات کہی ہے:

سالِ رحلت آں، وزیر اول حزیں   گفت "دردا، آہ فخرالدین حسین"

۱۳۱۸ھ

۴۷۔ خود کتاب میں ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۷ء دیا ہے جب کہ تقویم ہجری و عیسوی، زیڈ۔ اے ڈیسائی، انجمن ترقی اُردو (ہند)، دہلی مارچ ۱۹۷۷ء میں ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء ہوتا ہے۔

۴۸۔ ہنگامۂ دل آشوب، قطعۂ باقر، ص ۵۳-۵۶

۴۹۔ ایضاً، قطعۂ سخن، ص ۵۷-۶۱

۵۰۔ ایضاً، ص ۳۱: جواہر سنگھ جواہر شاگرد مکرانی ہے۔ دہلی سے ان کے آبا و اجداد لکھنؤ میں آبسے تھے۔ یہ لکھنؤ میں پیدا ہوئے اور یہیں تعلیم و تربیت حاصل کی۔ شعر و سخن میں ناطق مکرانی سے اصلاح لی۔

۵۱۔ ایضاً، ص ۱۵۵-۱۵۸: گل محمد خاں ناطق مکرانی، مکران کے مایہ ناز فرزندوں میں سے تھے۔ اہلِ علم و علم و فن ہند کی قدر دانی کا شہرہ سُن کر ہندوستان آئے اور دہلی کے بجائے لکھنؤ میں سکونت اختیار کی، یہیں غالب سے ملاقات ہوئی۔ نواب محمد علی شاہ اور واجد علی شاہ کے علاوہ دیگر اراکین سلطنت و عمائدین حکومت کی مدح میں قصیدے لکھے۔ لکھنؤ میں تنگدستی کی زندگی گزاری اور یہیں پر ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۵۷ء میں جان مالکِ حقیقی کے سپرد کر دی۔ "ناطق مکرانی گل محمد خاں" (۱۲۷۴ھ) سے تاریخِ وفات برآمد ہوتی ہے۔ ان کی وفات کے تین سال بعد ان کے شاگرد جواہر سنگھ جواہر نے ان کے دستیاب شدہ کلام کو جمع کیا "جوہرِ معظم" کے نام سے مطبع نولکشور سے چھپوایا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ

ناطق نے نظم و نثر میں غالب کی پیروی کی ہے۔

۵۲۔ ہنگامۂ دل آشوب، حصہ دوم، ص ۶۶

۵۳۔ ایضاً، ص ۷۲ ۵۴۔ ایضاً، ص ۷۷ ۵۵۔ ایضاً ص ۸۰

۵۶۔ ایضاً، ص ۸۶ ۵۷۔ ایضا، ص ۹۵

۵۸۔ ایضاً، ص ۱۴۶: آغا علی ۱۲۳۲ھ/۱۸۱۶ء میں پیدا ہوئے۔ ان کا اصل وطن خراسان ہے۔ کمسنی ہی میں والد کا انتقال ہو گیا۔ انھوں نے خوشنویسی کی مشق راجہ کندن لال اشکی کی صحبت میں کی۔ انھیں کے توسط سے نواب محمد علی شاہ بادشاہ اودھ کی سرکار سے ان کو "رنگین قلم" "مشکیں رقم" اور "خان بہادر" کا خطاب ملا اور وقائع نگاری کی خدمت بھی سپرد کی گئی۔ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء میں کانپور میں انتقال ہوا۔ یہ ملک الشعرا، اختر کے شاگرد تھے۔ تحقیق الفاظ اور صحت زبان میں ملکہ حاصل تھا۔ دیوان اُردو و فارسی کے علاوہ ان کے ہندی شعروں کا بھی مجموعہ قابلِ دید ہے۔

۵۹۔ ہنگامۂ دل آشوب، ص ۱۰۵ ۶۰۔ ایضاً، ص ۱۱۹-۱۲۹ ۶۱۔ ایضاً، ص ۱۰۲-۱۰۴

۶۲۔ امین احمد دہلوی مؤلف قاطع القاطع۔

۶۳۔ ہنگامۂ دل آشوب، ص ۲۱-۲۲۔ قاطع برھان ص ۲۶۴-۲۶۵

۶۴۔ قاطع برھان، ص ۲۹۱ (تیغ تیز)

۶۵۔ ایضاً، ص ۲۹۵ و ۲۹۱: بلوک مان نے احمد علی کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے: احمد علی میں ناقدانہ چھان بین کا جو مادہ اور علمی صداقت شعاری ہے، وہ ہند میں بطور شاذ ہی ملتی ہے۔ برھان کی اغلاطِ محتاطِ مؤلف کی حیثیت سے اس کی شہرت کو نقصان نہیں پہنچا سکتے۔ غالب نے مؤید برھان کا جواب دے کر غلطی کی ہے۔ انھوں نے اس میں غیر متعلق امور سے بحث کی ہے۔

غالب کی شاعری

اعجاز احمد / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

زبانوں اور ادبی روایات کی کثرت کے پیشِ نظر برصغیر میں تحریری لفظ کی کسی داخلی روایت کی موجودگی کی بات کرنا عملاً ناممکن ہے۔ مشرقی پاکستان اور مغربی بنگال کی حیثیت سے بنگالی، جنوبی ہند کی نمایاں زبان کے طور پر تامل اور شمالی ہند اور جدید مغربی پاکستان کے معیاری ادبی وسیلۂ اظہار کی حیثیت سے اُردو برصغیر کی کم از کم تین بڑی روایات کی تشکیل کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ بھی چھوٹی بڑی بیسوں دیگر روایات ہیں۔ تاہم اُردو شاعری خاص توجہ کا مرکز بنی رہی ہے اور اس کشش کے دو اسباب ہیں۔ اوّل یہ کہ اُردو کی ادبی روایت ایک طرح سے مغربی پاکستان اور شمالی ہند کی سب سے بڑی مسلسل جدید روایت کی نمایندگی کرتی ہے۔ دوسرے یہ کہ اُردو شمالی ہند میں صدیوں ایک مہذب گفتگو کی زبان اور پورے برصغیر میں عام تبادلۂ خیال کا ذریعہ رہی ہے۔ مسلم اقتدار کے بعد کی صدیوں میں اُردو عملاً ہندوستان کی زبان رہی ہے۔

اپنے ارتقاء کے ابتدائی مراحل میں اُردو شمالی ہند کی قرونِ وسطیٰ سے تعلق رکھنے والی زبانوں خصوصاً بھاشا اور پراکرت اور مشرقِ وسطیٰ کی زبانوں خصوصاً مسلمانوں کے ساتھ آنے والی زبان فارسی کا آمیزہ تھی۔ یہ زبان عربی رسم خط کی فارسی شکل میں لکھی جاتی ہے، اس کی نحوی ساخت کو بھاشا اور پراکرت گرامر کی مشترک بنیاد حاصل ہے اور یہ مختلف ہند یورپی زبانوں سے ذخیرۂ

الفاظ حاصل کرتی ہے۔ عربی، ترکی، فارسی، ہند گنگائی میدان میں بولی جانے والی متعدد زبانوں اور موجودہ دور میں انگریزی نے اس حد درجہ لچک دار اور انجذاب پسند زبان کے سرمایۂ الفاظ میں اضافہ کیا ہے۔

فارسی کی طرح، یا یوں کہیے کہ بنگالی اور انگریزی کے برخلاف اُردو تجرید کی زبان ہے۔ اس اعتبار سے بنگالی انگریزی سے قریب تر ہے کہ دونوں جامد اظہار تک رسائی کی کوشش کرتی ہیں اور انگریزی میں یہ بات کچھ زیادہ ہی ہے۔ اُردو میں حرکت اس جمود سے ہمیشہ دور رہتی ہے۔ یہاں معنیٰ نہ تو ادا کیا جاتا ہے نہ اس کا اظہار ہوتا ہے بلکہ اس کی طرف اشارہ ہی ملتا ہے۔ اس طرح اُردو شاعری کی اصل روایت ایک ایسی پوری طرح سیال اور انعکاسی شاعری کی ہے جس میں غنائی اثرات، لفظی تعقید اور استعاراتی تجرید کی بھرمار ہے۔ اور تجرید کے ساتھ ترجیح جیسا کہ ہونا بھی چاہیے صرف زبان کی ہی خاصیت نہیں ہے بلکہ پورے طرزِ فکر کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیشہ عشقیہ شاعری ہونے کے باوجود اُردو شاعری انسان کو عشق کے مخصوص رشتے سے وابستہ تجربات کے حوالے سے نہیں دیکھتی۔ ایسی کسی تعیین اور انفرادیت کو شعری مفہوم سے بالالتزام خارج رکھا جاتا ہے۔ یہ شاعری اگر ایک طرف آرٹ کی جمالیاتی اور ہیئتی شرائط کی تکمیل کرتی ہے تو دوسری جانب یہ ایسے ذہنی اور فکری اعمال کی ذمّے داری بھی قبول کرتی ہے جو مغربی روایت میں عموماً تجریدی فلسفے سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ شعریات کے تمامتر تصوّر کا تعیّن شاعری کے اسی بنیادی فریضے سے ہوتا ہے۔ تجرید سے علاقہ رکھنا شاعری کی فطرت ہے اور شاعر کی فطرت ہے کہ وہ صرف والیری بن کر نہیں رہتا بلکہ بیک وقت وہ والیس اسٹیونس بھی ہے اور Heidegger بھی اور ایسا وہ شاعری میں ہی کرتا ہے، انشائیوں میں نہیں۔

اُردو شاعری کا اصل ڈھانچہ فارسی سے مستعار ہیئتی ساخت ہے جو فارسی اردو اور اس خطّے کی نصف درجن زبانوں کی صنفِ شاعری ہے اور لسانیاتی اعتبار سے اُسی طرح اس تہہ دار روایت کی داخلی قدر ہے جیسے ہائیکو یا مربوط نظم جاپانی شاعری کی۔ غزل کم از کم پانچ اشعار پر مشتمل ہوتی ہے اگر اشعار کی یہ تعداد کم رہ جائے تو اسے نامکمل سمجھا جاتا ہے لیکن زیادہ سے زیادہ کتنے بھی اشعار اس میں ہو سکتے ہیں۔ خیال، جذبے اور ترسیل کی اکائی کے روپ میں ہر شعر عموماً دوسرے سے الگ ہوتا ہے۔

اور اپنی آزادانہ حیثیت رکھتا ہے۔ اگر دو اشعار میں باہم کوئی ربط قائم کیا جاسکتا ہے تو وہ ہیئتی ربط ہے یعنی ردیف وقوافی کا (ورنہ ایک شعر محبت اور اُس کے غم و آلام سے متعلق ہے تو دوسرا اگلے موسم کی نوید کا، تیسرا آمد بہار کا، چوتھا اندیشۂ خزاں کا اور پانچواں روایتی سیاست کے ظلم و جبر کا)۔ اس کے باوجود یہ سارے اشعار ایک ہی نظم کے اجزاء کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان کے درمیان صرف ایک لازمی ربط عروضی ساخت، ردیف وقوافی اور وزن کے اہتمام کا ہے۔ غزل کے ہر مصرع کی بحر یکساں ہونی ضروری ہے۔ پہلے شعر میں ردیف وقافیہ ہم وزن ہوتے ہیں اور پھر بعد کے ہر شعر کا دوسرا مصرع پہلے شعر کے ردیف وقافیے کے وزن کے مطابق ہوگا۔

یہ بات واضح ہے کہ یہ صنف جو ترسیل کی خود مکتفی اکائی کی حیثیت سے یکساں بحر کے دو مصرعوں پر مبنی ہے اور زبان اور اس کی شاعری کی تجریدی نوعیت کی پیداوار ہے اور جواباً وہ اس کے اس وصف کو مستحکم بھی کرتی ہے۔ صرف اُسی صورت میں جب شاعری کا کسی اکائی سے ایک واحد خیال، جذبے یا مشاہدے کی ترسیل مقصود ہو اور اُسی وقت جب شعراء کو کسی تجربے کی تفصیل کے بجائے اس کی روح میں اُترنے سے سروکار ہو تبھی ہم بہت مختصر اکائی سے کام چلاتے ہوئے تسلسل کے تصوّر سے دست کش ہوسکتے ہیں اور یہی وہ تصوّر ہے جسے مغربی شعریات میں مرکزی مقام حاصل ہے۔ اور چونکہ اس زبان کی تجریدی حیثیت مسلم ہے اس میں علامتی اشاروں کا استعمال بھی یکسر ناگزیر ہوجاتا ہے۔ ایک مخصوص تصورِ عالم کی بنیادی خصوصیات کے اعتبار سے غزل پیکر تراشی کے ایک روایتی اور بآسانی قابلِ شناخت نمونے پر اپنا عمل انجام دیتی ہے جو گل ولالہ، قمری وبلبل، بادِ صبا اور موسم اور انسانی اور نیم انسانی کیفیتوں کے بیان پر مشتمل ہے۔ اُسی طرح جیسے جاپانی شاعری میں کوئی پھول، سطحِ آب پر کسی کنکری کا گرنا اور ڈوب جانا اور یہاں تک کوئی خاص ذہنی کیفیت خود اپنی دلالت کرنے کے ساتھ اپنے علاوہ بھی بعض دیگر کیفیات اور مظاہر کی دلالت کرتی ہے۔

مرزا اسد اللہ خاں نے جنھیں اُن کے بعد کی نسلیں غالب کے نام سے جانتی ہیں اور یہ تخلص انھوں نے اُردو کے متقدمین شعراء کی اتباع میں اختیار کیا تھا، ۸ر دسمبر ۱۷۹۷ء کو آگرے میں پیدا ہوئے تھے۔ اپنی عمر کے ابتدائی تیرہ سال کا عرصہ گزارنے کے بعد ان کی شادی مغل

دربار سے وابستہ متوسط درجے کے امرا کے خاندان میں ہوئی اور پھر وہ مستقل طور پر دہلی آ گئے۔ دہلی میں اُن کا ذاتی مکان تھا نہیں اس لیے کرایے کے مکانوں میں گذارہ کرتے رہے۔ کتابیں بھی میسّر نہ ہوتی تھیں، دوستوں سے کتابیں مانگ کر یا لائبریریوں سے حاصل کر کے کام چلاتے تھے۔ اُن کے یہاں اولاد تو ہوئی لیکن شیر خواری کی منزل سے آگے اُن کی عمر نے وفا نہ کی۔ بعد میں انھوں نے دو بچّوں کو گود لے لیا جن میں سے ایک ان کی بیوی کے رشتے داروں میں تھا۔ دونوں کو انھوں نے اپنی اولاد کی طرح پالا۔ مغل دربار سے ان کا قریبی اور مسلسل ربط تھا جو ۱۸۵۷ء میں ہی منقطع ہو سکا۔ آخری مغل تاجدار بہادر شاہ ظفر جو خود بھی باصلاحیت اور ذہین شاعر تھے غالب کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور قلعۂ معلّیٰ کے مشاعروں میں شرکت کی دعوت غالب کو اکثر دیتے رہتے تھے۔ غدر کے زمانے میں بھی غالب دہلی میں ہی رہے اور اپنا تمام تر وقت عملاً مطالعے اور شعر گوئی میں گزارتے اور محصور شہر کے چشم دید واقعات فارسی نثر میں روزنامچے کی شکل میں تحریر کرتے جاتے تھے۔

یہ کہنا تو ممکن نہیں کہ غالب نے شعر گوئی کا آغاز کب سے کیا۔ اُردو شعرا نے زمانی ترتیب کے بجائے ہجائی ترتیب سے اپنی غزلیں جمع کرنے کی روایت کو قائم رکھا ہے۔ زیادہ امکان یہی ہے کہ غالب نے نوجوانی ہی میں شعر کہنا شروع کر دیا تھا کیونکہ اُنھوں نے پچیس سال کی عمر کو پہنچنے تک ایک پورا دیوان ترتیب دے لیا تھا۔ اس ابتدائی شاعری کا خاصا حصہ حد درجہ پیش رس اور ابہام اور لفظی صناعی سے پُر ہے اور اس کا بیشتر حصہ انھوں نے خود ہی آخری ترتیب میں مسترد کر دیا تھا اور اب یہ ابتدائی دور کا کلام بعض محدود اڈیشنوں میں ہی دیکھنے کو ملتا ہے۔ انھوں نے فارسی غزلوں کا بھی ایک دیوان چھوڑا ہے جس کی ضخامت اردو دیوان کے ہی برابر ہے۔ غالب کو اپنی فارسی غزلیں بہت عزیز تھیں اور انھیں وہ اُردو کلام سے بہتر تصوّر کرتے تھے لیکن یہ ترجیح دراصل ایک طرح کی امارت پرستی تھی اور ایک ایسا فیصلہ تھا جس پر خود غالب کے سوا کوئی اور سنجیدگی سے قائم نہیں رہا۔ اُردو غزل کے بعد اُن کا ایک اور اصل کارنامہ خطوط کا وہ مجموعہ ہے جو اُن کی وفات کے بعد مرتب کیا گیا۔ یہ خطوط غالباً جدید اُردو نثر کی اولین اہم دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسلوب کے اعتبار سے تو اُن کی اہمیت ہے ہی غالب کے عہد کے معاشرے کی عکاسی کے نقطۂ نظر سے بھی اُن کی

وقعت کچھ کم نہیں۔ غالب ۱۵؍ فروری ۱۸۶۹ء کو دنیا سے رخصت ہوئے۔

یہ اُردو شاعر اور اُس سے زیادہ اُس کے فارسی ہمعصر نہ صرف لوگوں کی بے توجہی بلکہ اُن کی خام توجہی کا بھی شکار رہے۔ جب تک برطانوی حکام اپنی کالونیوں اور اپنے زیرِ اثر علاقوں میں پوری حفاظت سے آباد ہو کر دیسی ادبی روایات میں تصرفات کرتے انیسویں صدی کے قدموں کی آہٹ پوری طرح سنائی دینے لگی تھی۔ ترجمے کی یہ روایت بُری طرح اس حقیقت سے مجروح ہوئی ہے کہ اس طرح کا پہلا نمایاں کام اُن لوگوں نے کیا جو اس بنا پر اُردو اور فارسی سے متعارف ہوئے کہ ان کی وابستگی سلطنت برطانیہ کے مقاصد و مفاد سے تھی۔ یعنی یہ وہ لوگ تھے جو نہ خود شاعر تھے اور نہ ہی باستثناء فِٹز گرالڈ کوئی تخلیقی صلاحیت اور اپج اُن کے یہاں تھی۔ شاعری سے اُن کی معمولی آگاہی تھی اور وہ پس رومانی ٹینی سن زدہ اصطلاحات سے ماخوذ ایسے شاعرانہ آدرش کی بنیاد پر اُس سے شغف رکھتے تھے جو بقول ازرا پاونڈ عورتوں اور غروبِ آفتاب کے لیے یکساں صفات کا استعمال روا رکھتا تھا۔ اور بہت ہی جلد اس سے بھی بُری نوبت آگئی۔ تعلیمی نظام کے برطانوی ہاتھوں میں پہنچ جانے سے ہندوستانی عوام کو خود اپنی زبانوں سے بیگانہ بنا دیا گیا اور ٹینی سن، سوئمبرن، میکالے اور پیٹر وغیرہ کے خیالات نے اُن کے ذہن کی پرداخت کی۔ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اس صدی کے آغاز میں بیشتر تعلیم یافتہ ہندوستانی یا تو غالب کو قطعاً نہیں پڑھتے تھے اور اگر پڑھتے تھے تو دیسی ٹینی سن کی حیثیت سے۔ تہہ داری، الہام، مکاشفے اور اخلاق کے عناصر کمالِ احتیاط سے پس رومانوی حزن اور مصنوعی ماضی پرستی سے الگ کر لیے گئے جنھیں عوامی اور شخصی تاریخ کے اُن ٹھوس شواہد سے کوئی علاقہ نہ تھا جن سے غالب خود دوچار تھے۔

غالب نے برصغیر کی تاریخ کے ایک ایسے دَور میں زندگی گزاری جو امریکی زندگی کے موجودہ عہد سے اس اعتبار سے مماثل ہے کہ اُن کے زمانے میں ایک پوری تہذیب بکھر رہی تھی اور کوئی شے اُس کی جگہ لیتی ہوئی نظر نہیں آ رہی تھی۔ ایک ایسے مسلمان شاعر و دانشور کے لیے جو قدیم نظام میں سانس لے رہا ہو زندگی مشکل لیکن داخلی اعتبار سے قابلِ فہم تھی جسے ایسی روایت سے سہارا مل رہا تھا جس کے اندر رہ کر وہ تجربات سے متصادم ہو سکے اور اُن کو انگیز بھی کر سکے۔ پھر اُن کا مذہب بھی تھا جس کے مظاہر

رسوم کے شاید وہ پابند نہ رہے ہوں لیکن اس نے یقیناً انھیں اپنے خالق اور اس کی تخلیق کردہ کائنات سے ایک ربط کا احساس بخشا تھا۔ اس طرح متنوع تجربات اور محبّت، جنون، دوستی، رفاقت کے ملے جلے تصورات سے اُن کا سابقہ پڑا۔ غرضیکہ اُس معاشرے میں غم و آلام بے شمار تھے لیکن ایک ایسا احساس بھی ساتھ ساتھ ہی چل رہا تھا جس سے شاعر کی بنیادی ہم آہنگی قائم ہوگئی تھی۔ انیسویں صدی کی شروعات تک نظم وضبط کا یہ احساس رخصت ہونے لگا تھا اور تہذیب خود اپنی معنویت اور بقا کی طرف سے مشکوک اور فکر مند تھی۔ برطانوی تاجر نے یہ یقین دلا دیا تھا کہ قدیم روایات اس قابل نہیں کہ ان کا تحفظ کیا جائے۔ برصغیر کی حیثیت کی خود تشکیکیت کا یہی وہ لمحہ تھا جس میں غالب کا شعور پروان چڑھا تھا اور انھوں نے لکھنا شروع کیا تھا ان کی زندگی کے کم و بیش ستر برس کا عرصہ ایسا ہے جس کے دوران ان کی خود تشکیکیت آخر کار مایوسی کی صورت اختیار کرلیتی ہے اسی لیے حافظ کی طرح غالب کے یہاں بھی ایک اخلاقی وقار تو ہے لیکن ساتھ ہی ایک اخلاقی تنہائی اور اُن رشتوں کے لیے سسکتی ہوئی اُردو کا اظہار بھی ہے جو اب مزید ممکن نہیں اور ندرد بہ ویرانی کا احساس بھی۔ اس میں شک نہیں کہ دل شکستگی اور ناامیدی کے ہمراہ روایت کا شعور بھی کارفرما ہے۔ شاعر اس شعور کو زندہ رکھنے کی ٹوٹ کر خواہش کرتا ہے۔ یہ ان انسانی روابط کی شدید خواہش بھی ہے جس کی تکمیل صرف اسی شخص کے لیے ممکن ہے جو انسانی برادری کے باہر نہیں بلکہ اُس کے اندر ہی رہ کر ہر قیمت پر جینے کا عزم رکھتا ہو۔ جن مغربی شاعروں سے غالب کا موازنہ ہوسکتا ہے اُن میں سب سے پہلے ہمارا خیال والیس اسٹیونس کی طرف جاتا ہے اُن کی مجموعی طور پر تمام نظمیں ایک ایسی زندگی کا اچھوتا اور گہرا تاثر دیتی ہیں جو حقائق اور ان کے باہمی رشتوں کے درمیان رہتے ہوئے ذہن اور تخیل میں گزاری جائے اور رہ رہتے جو زندگی میں داخل ہو جانے کسی نہ کسی طور پر اُس زندگی کی شاعری میں بھی داخل ہو جاتی ہے۔ ہر وہ احساس اور تجربہ جس سے شاعر شخصی طور پر یا اپنے عہد کے حوالے سے گزرتا ہے اس کی شاعری پر گہرا اثر مرتب کرتا ہے لیکن فوری واقعات وحادثات اُس شاعری سے پوری ایمان داری سے باہر ہی رکھے جاتے ہیں اس کا ردِ عمل فوری اور اخلاقی ہوتا ہے لیکن اس کی شدّت تنہائی کے اندر ہی رہ کر ہضم کی جاسکتی ہے اور ردِ عمل، چونکہ اس کا اظہار شاعری میں ہو رہا ہے، واقعے کے لیے اتنا اہم نہیں ہے جتنا کہ واقعے کے نتائج کے لیے اور اس طریقے کے لیے جس نے شاعر اور اُس کے تجربے کو بدل ڈالا ہے

غالب نے اس پوری بحث کو مختصر کر دیا ہے جو اس مفروضے پر مبنی ہے کہ ایک طرح سے جزو اور کل ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ غالب کے نزدیک جزو ہی کل ہے۔ کسی انسان کی تاریخ اس کی ذہانت و فطانت، جذبات و احساسات، عہد اور حالات کی تاریخ بھی ہے۔ غالب ہمارے سامنے انسان کی جو تصویر پیش کرتے ہیں اس کا انحصار بڑی حد تک اس بات پر بھی ہے کہ انسان اپنے جذبات کو کیا شکل دینا چاہتا ہے۔ یہ وصف بھی والیس اسٹیونس کے ہی مماثل ہے جن کے یہاں رومانی اور عقلی عناصر پُرعزم اور فاتحانہ انداز میں بغل گیر نظر آتے ہیں۔ ●●

غالب کی شعری ترجیحات

قاضی افضال حسین

ملفوظی کلام کے متعلق بہت سے مشہور مفروضات ہیں۔ ایک یہ بھی ہے کہ زبان شفاف ہوتی ہے یعنی بولنے والے کا مدعا خود زبان کی جا دبے جا کسی مداخلت کے بغیر سامع تک پہنچ جاتا ہے۔ اس مفروضے کی تہ میں زبان کے حوالہ جاتی اور ترسیلی کردار کا وہ تصوّر ہے جس کی تصدیق ہم اپنی روزمرہ گفتگو کے تجربے سے کرتے یا کر سکتے ہیں۔ روزانہ زندگی کے اس تجربے سے اس مفروضے کو بھی تقویت ملتی ہے کہ زبان اپنے بولنے والے کی پابند اور اس کے مدعا بردار کی حیثیت رکھتی ہے۔ غالب پر ان کے معاصرین کا بنیادی اعتراض ہی یہ تھا کہ مرزا کی شاعری زبان کے متعلق عوام کے ان دونوں مفروضات کی توثیق نہیں کرتی؛

اگر اپنا کہا تم آپ ہی سمجھے تو کیا سمجھے
مزا کہنے کا جب ہے اک کہے اور دوسرا سمجھے
کلامِ میر سمجھے اور زبانِ میرزا سمجھے
مگر ان کا کہا یہ آپ سمجھیں یا خدا سمجھے

اس بحث سے قطع نظر کہ غالب کے معاصرین سمجھنے کا کیا مفہوم لیتے ہیں، یہ بالکل واضح ہے کہ 'اک کہے اور دوسرا سمجھے' والی مستقیم Linear صورت حال میں زبان کے معنی خلق کرنے کی صلاحیت اور اس کے تعمیری کردار پر غور وفکر کا کوئی مرحلہ آتا ہی نہیں اور ہمکلام کے مروجہ

اصولوں اور اُن سے منسوب روایتی حوالوں کے قائم کردہ توقعات کے اُفق کو متن کا متعین تناظر تسلیم کرلیتے ہیں۔ شاعری زبان کے متعلق ان مفروضات سے یقینی اور شعوری انحراف ہے۔ اس میں متن نہ تو اپنے خالق کے متعین کیے ہوئے خطِ حرکت (Trajectory) کا پابند ہوتا ہے اور نہ ہی یہ متن توقعات کا کوئی متعین تناظر قبول کرتا ہے۔ نتیجتاً شاعری خود اپنی بافت سے باہر کسی منصرم قوت کے جبر سے آزاد ہوجاتی ہے۔ اس آزادی کے سبب متن میں معنی خیزی کی نئی جہات نمو کرنے لگتی ہیں اور کسی متعین تناظر کی سمت نما کی غیر حاضری کی صورت میں یہ معنی خیزی بیک وقت کئی جہتوں میں جاری ہوجاتی ہے۔ توقعات کے اُفق، متن میں تشانات کے باہم ربط اور اس ربط سے برآمد ہونے والے معنی کا یہ عدم تعیّن زبان کا بنیادی کردار ہے۔ زبان کے ان خلقی اوصاف کا عرفان عام نہیں لیکن بیثیت تخلیقی فن کار ہمارے بیشتر Genuine شعراء کی طرح غالب بھی معنی خیزی کے اس بنیادی وصف سے نہ صرف پوری طرح واقف ہیں بلکہ وہ متن کو ترتیب ہی اس طرح دیتے ہیں کہ زبان کا یہ عدم تعیّن اور نتیجتاً معنی خیزی پیش منظر میں نمایاں ہوجاتی ہے اور یہ عمل غالب کے یہاں نحو (Syntax) کی سطح پر بھی شروع ہوجاتا ہے۔ یعنی شاعر متن بناتا ہے۔ اس طرح ہے کہ قاری اسے معنی تک پہنچنے کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے خود اس کی بافت پر غور کرنے کے لیے مجبور ہے۔ اس طرح معنی کے بجائے معنی خیزی کا عمل پیش منظر میں نمایاں ہوجاتا ہے۔ عدم تعیّن کی اس صورت حال پر قابو پانے کے لیے غالب کے تقریباً تمام شارحین پہلے تو علامات اوقاف کے ذریعے معنی کے بہاؤ کو ایک جہت دینے کی کوشش کرتے ہیں اس کے باوجود اگر متن گرامر کے اس جبر کو قبول نہیں کرتا تو مبتدا اور خبر وغیرہ کی جگہیں بدل کر اپنے علم یا تجربے کے مختلف علاقوں (مثلاً تصوف، فلسفہ یا ذاتی تصورات وغیرہ) کے حوالے سے دو تین یا بعض صورتوں میں اس سے بھی زیادہ معنی بیان کردیتے ہیں۔ تفسیر غالب میں پروفیسر گیان چند جین نے متن کی ان نحوی رکاوٹوں کا ذکر جگہ جگہ کیا ہے۔ جین صاحب کی شرح سے دو مثالیں ملاحظہ ہوں:

شعلہ رخسارا! تحیّر سے تری رفتار کے
خارِ شمعِ آئینہ آتش میں جوہر ہوگیا

کی تشریح کرتے ہوئے گیان چند جین لکھتے ہیں:

"شعر کی دو قرائتیں ہوسکتی ہیں۔ پہلے موجودہ قرأت پر غور کیجیے ..... اے شعلۂ رخسارِ محبوب، تری رفتار کو دیکھ کر آئینے میں عجب تماشا ہوا۔ شعلۂ رخسار کے عکس سے آئینے میں آگ جل گئی اور آئینے میں جوہر کی دھاری دکھائی دے رہی تھی، آگ میں یہ دھاری ایسی معلوم ہوئی جیسے آگ شمع ہے اور خطِ جوہر شمع کا دھاگا۔

دوسرے مصرعے میں خارِ شمع کو مبتدا اور جوہر کو خبر مانا جائے تو دوسرے مصرعے کے معنی یہ ہوں گے کہ تیرے عکس سے آئینے میں شمع جل گئی اور اس کا روشن دھاگا آگ کے بیچ خط جوہر معلوم ہونے لگا مصرعے کی پہلی ترتیب بہتر ہے کیونکہ آگ میں جوہر کا مضمون غیر فطری ہے۔"

پروفیسر جین مزید لکھتے ہیں:

"آسی نے دوسرے مصرعے کی قرأت دوسری طرح کی ہے۔

شعلہ رخسارا تحیّر سے تری رفتار کے
خارِ شمع، آئینہ آتش میں جوہر ہوگیا

اب معنی یہ ہوں گے: اے شعلۂ رخسار! شمع نے تیری رفتار کو دیکھا اور وہ حیرت سے آئینہ ہوگئی۔ اس کا رخ آئینہ آتش معلوم ہوتا تھا، جس میں اس کا دھاگا جوہر تھا۔ اس تشریح سے تحیّر کے معنی کھل کر آتے ہیں۔ لیکن آئینہ آتش عجب سی بات ہے۔ اس لیے میں سب سے پہلی قرأت اور تشریح کو ترجیح دوں گا۔ حالانکہ اس میں یہ کمزوری رہتی ہے کہ تحیر کی وجہ سے جوہر خارِ شمع کیوں ہوا۔ تحیّر کے بجائے عکس یا تمثال کے معنی کا کوئی لفظ زیادہ مناسب ہوتا۔"

اس بحث سے قطع نظر کہ غالب کی افتاد میں ہی یہ بات نہ تھی کہ وہ کثرت و پیچیدگی پر یک رنگی اور سادگی کو ترجیح دیتے۔ اس لیے عکس یا تمثال کا سوال ہی کیا۔ توجہ طلب بات یہ ہے کہ تشریح میں علامات اوقاف، مبتدا۔خبر کی تبدیلی اور ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ لکھنے کے مشوروں کے باوجود متن خطِ مستقیم کی نثری منطق قبول نہیں کرتا۔ متن میں آتش، شعلہ، شمع اور آئینہ میں جو صفات

مشترک ہیں، اُن کا تعین رخسار کے حوالے سے کریں تو یہ صفات صفائی، روشنی، چمک اور حدت ہوں گی۔ رفتار سے مخصوص تحرک ان Signifiers کے مشترک صفات کی دوسری جہت ہے۔ "شعلہ رخسار" آیئنے کو آتش میں تبدیل کرتا اور پھر جوہر آیئنہ کو اس آتش میں ایسے جلاتا ہے کہ اس پر خار شمع کا گمان ہوتا ہے۔ آیئنے میں محبوب کا چہرہ اپنی روشنی، سرخی، حدت اور صفائی کے سبب شمع کی طرح روشن ہوگا اور جوہر آیئنہ خار شمع معلوم ہوں گے۔ جو حسن رفتار کی حیرت کے سبب مثل خار شمع جلتے ہیں۔ آیئنہ اور آتش کی مختلف تشکلوں شمع اور شعلے کے درمیان روشنی، چمک، حدت اور صفائی کے علاوہ تحرک کو شریک کرنے کے لیے غالب نے پہلے اسے محبوب کی ذات میں قائم کر لیا ہے تاکہ شعر کے تمام Signifiers صفت اور کیفیت کی دونوں سطح پر ایک دوسرے سے مربوط ہو جائیں۔ اس لیے اگر شعر کی منطقی نثر پر اصرار ہو تو جین اور آسی کی تینوں شرحیں ایک ساتھ اس کی نثر ہوں گی۔

غالب کا ایک اور شعر ہے :

عجز دیدن ہا بہ ناز و نازِ رفتن ہا بہ چشم
جادۂ صحرائے آگاہی، شعاعِ جلوہ ہے

پروفیسر جین نے اس شعر میں اجزار کی ترتیب پر بہت تفصیلی اور بہت اچھی گفتگو کی ہے۔ اس کی تفصیل میں جانے کے بجائے میں صرف ان کا نکالا ہوا نتیجہ نقل کرتا ہوں :

"اگر شعر کے چار اجزار کو ا۔ ب ۔ج ۔ د قرار دیا جائے تو پہلی تشریح
[ا ج] [ب د] ہے۔ دوسری [ا ج] [او] [ب ج] [ب د] ہے۔
تیسری [اب] [ج د] ہے۔"

معنی کا یہ عدم تعین جو خود نحو کا زائیدہ ہے، ابہام کی اس صورت سے مختلف ہے جس میں کسی لفظ کے ایک سے زیادہ معنی میں سے کوئی ایک ترجیحی یا دونوں متن کے لیے موزوں ہوتے ہیں اور جس کی مثالیں دیوانِ غالب میں بہت ہیں۔ اس طرح تناظر کی تبدیلی سے ایک سے زیادہ معنی کا استنباط، جس کی طرف خواجہ حالی نے توجہ دلائی غالب کے یہاں زبان کے تحریری کردار کی توثیق کرتا ہے۔ لیکن یہاں گفتگو معنی کے تعین سے قبل ہی خود قرأت سے پیدا ہونے والی صورتِ حال

کے متعلق ہے۔ نحوی ساخت کا یہ عدم تعین کلامِ غالب کی ایک مستقل خصوصیت رہتے اور یہ عدم تعین معنی کی جہتیں کھولنے میں جس طرح معاون ہوا ہے اس سے معنی کے مقابلے میں متن کی بافت ہی تجزیے کے مرکز میں قائم ہو جاتی ہے۔ یہ سلسلہ شعر میں تعقید ہنرمندانہ استعمال[1] سے لے کر متن کی موجود و منسوخ قراتوں کے درمیان تعلق تک پھیلا ہوا ہے۔

اجزائے متن کے درمیان ارتباط کی دوسری سطح، جہاں معنی کے مقابلے میں معنی خیزی کا عمل پیش منظر میں رہتا ہے، نشانات کے درمیان تقابل و تضاد کے ذریعے ارتباط کے نئے اور انوکھے علاقوں کی دریافت ہے۔ کلامِ غالب میں تقابل و تضاد کے تخلیقی تفاعل کو رعایت، مناسبت یا تضاد کے عام تصور سے مختلف سمجھنا چاہیے جو فنِ شعر میں ایک صنعت اور لغات کے درمیان منطقی ربط کے ضمن میں آتا ہے۔ مثالوں سے غالب کا تخلیقی طریقہ کار واضح ہو جائے گا۔

وہ رازِ نالہ ہوں کہ بہ شرحِ نگاہِ عجز
افشاں غبارِ سرمہ سے فردِ صدا کروں

چشمِ بندِ خلق غیر از نقشِ خود بینی نہیں
آئینہ ہے قالبِ خشتِ در و دیوارِ دوست

چشمِ خوباں مے فروشِ نشہ زارِ ناز ہے
سُرمہ گویا موجِ دودِ شعلۂ آواز ہے

لڑاوے گروہِ بزمِ مے کشی میں قہر و شفقت کو
بھرے پیمانۂ صد زندگانی ایک جام اُس کا

۱۔ عربی میں تعقیدِ لفظی و معنوی دونوں معیوب ہیں۔ فارسی میں تعقیدِ معنوی عیب اور تعقیدِ لفظی جائز ہے بلکہ فصیح و بلیغ، ریختہ تقلید فارسی کی۔ (غالب)

نگہ کی ہم نے پیدا رشتۂ ربطِ علائق سے
ہوئے ہیں پردہ ہائے چشمِ عبرت جلوہ ہائل ہا

بسکہ آئینے نے پایا گرمیٔ رُخ سے گداز
دامنِ تمثال مثلِ برگِ گل تر ہوگیا

پہلے شعر میں تضاد و تقابل کی دلچسپ صورت حال ہے۔ پہلے تو صدا یعنی صوت کے لیے فرد یعنی تحریر کا مول لایا گیا ہے اور تحریر میں آواز نہیں ہوتی۔ پھر اسے سُرمے سے افشاں کہا جاتا ہے۔ آواز پر سرمے کے اثر سے آواز جاتی رہتی ہے اور افشاں کرنے سے تحریر روشن ہوجاتی ہے۔ گویا افشاں ایک وقت اظہار اور خاموشی دونوں پر دلالت کرتا ہے۔ مزید یہ کہ زیروزبر کے فرق کے ساتھ افشاں کا راز کے ساتھ وہی تعلق ہے جو اظہار کا خاموشی کے ساتھ ہے۔ اس طرح یہ تمام نشانات معنی خیزی کے ایک انوکھے ربط میں داخل ہو گئے ہیں، جہاں شاعر معنی مدعا یا مقصود کی یکجہتی حاصل کرنے پر signifiers کے درمیان ربط کے علاقوں کو نمایاں کرنے کو فوقیت دیتا ہے۔ مثال کے آخری شعر میں صورت حال اس سے بھی زیادہ تخلیقی ہے کہ جو شخص آئینہ دیکھ رہا ہے اس کی صفت حدّت اور جو آئینے میں اس کی شبیہ ہے اس کی صفت نرمی اور ٹھنڈک؛ سرخی ان دونوں یعنی چہرۂ محبوب اور اس کی تمثال کے درمیان قدرِ مشترک ہے۔ شعر میں غالب نے ایک ہی شخص کے لیے دو متضاد صفتیں اس طرح جمع نہیں کیں کہ ایک وقت میں کوئی ایک اور دوسرے وقت یا کسی دوسرے تناظر میں دوسری نمایاں ہو بلکہ ایک ہی لمحے میں دونوں متضاد صفتیں ایک ساتھ موجود ہیں۔ شعرا محبوب کے روایتی اوصاف میں سُرخی، نرمی، حدّت، ٹھنڈک اور رخسار کے سامنے آئینے کا گداز کے علاوہ اور کیا نظم کرتے جسے غالب نے ایک شعر میں باندھ دیا ہے۔ مزید یہ کہ آئینہ ہماری تہذیبی زندگی کا لازمی جزو اور برگ گل مظہرِ فطرت۔ فطرت کے اس منظر کو تمثالی آئینے سے منسوب کرکے غالب نے فطری جمال اور آرائشِ حُسن کی تہذیبی روایت کو یکجا کر دیا ہے اس طرح تہذیب اور فطرت کی وہ ثنویت تحلیل ہونے لگتی ہے جس پر مطالعۂ شاعری کے ایک حصّے کی پوری عمارت کھڑی ہے۔

مثال کے دوسرے اشعار میں صورت حال یہی ہے کہ ایک شے دوسری بالکل متضاد شے یا نشان کا سبب یا نتیجہ ہے اور ان کے باہمی تفاعل نے وہ صورت پیدا کردی ہے کہ متن کے ہر لفظ سے معنی کی ایک سے زائد جہتیں پھوٹتی ہیں۔ تثنیتی تخالف (Binary opposition) کی متنوع صورتوں میں ربط کے ان علاقوں کی دریافت جن میں یہ تخالف وتضاد تعمیر کی یکسر نئی بافت میں منقلب ہو جائے کلام غالب کی نمایاں خصوصیت اور نشانات کی سطح پر معنی خیزی کے عمل کو پیش منظر میں رکھنے کا موثر وسیلہ ہے۔ تعمیر متن کے اس طریقۂ کار کی منزہ ترین صورت وجود و عدم اثبات ونفی یا سبب اور نتیجے کی دو متضاد جہتوں کی ایک ہی Signifier میں دریافت ہے۔ یعنی جو سبب ہے وہی نتیجہ اور جو غائب ہے اس کی توثیق حاضر سے ہوتی ہے۔ یہ Signifiers کے درمیان وہ انوکھا ربط ہے جس کی داد خود مرزا چاہتے ہیں :

ظلمت کدے میں میرے شب غم کا جوش ہے
اک شمع ہے دلیل سحر سو خموش ہے

کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"لطف اس مضمون کا یہ ہے کہ جس شے کو دلیل صبح ٹھہرایا وہ خود ایک سبب ہے۔ منجملہ اسباب تاریکی کے بس دیکھنا چاہیے کہ جس گھر میں علامت صبح موید ظلمت ہو وہ گھر کتنا تاریک ہوگا۔"

یہ غالب کا مخصوص تعمیری طریقۂ کار ہے اور اس کی مثالیں کلام غالب میں کثرت سے ہیں:

گر دکھاؤں صورت نقش رنگ رفتہ کو
دست رو سطر تبسم یک قلم انشا کرے

وہ التماس لذت بے داد ہوں کہ میں
تیغ ستم کو پشت خم التجا کروں

شوخی نیرنگ صید وحشت طاؤس ہے
دام سبزے میں ہے پرواز چمن تسخیر ۱؎

بے خود زبسکہ خاطر بے تاب ہوگئی
مژگان باز ماندہ رگ خواب ہوگئی

از خود گزشتگی میں خموشی پہ حرف ہے
موجِ غبار سرمہ ہوئی ہے صدا مجھے

مثال کے ہر شعر میں صورت حال وہی ہے جس کا ذکر غالب نے مذکورہ تشریح میں کیا ہے۔ بلکہ بعض جگہ تو صورتِ حال اس سے بھی پیچیدہ ہے؛ دست رد کی سطر تبسم جو لکھے گی وہ بھی نقش یعنی تحریر کا رد ہی ہوگا۔ گویا صفحہ سادہ پر تحریر بھی ورق کے بے نقش ہونے کی توثیق ہے۔ یعنی نقش کے نہ ہونے کی توثیق نقش کے انشا کرنے سے کی جا رہی ہے۔ یہ معدوم کو اپنے موجود کے ذریعے بیان کرنے کی انوکھی مثال ہے۔ اس طرح آخری شعر میں غبارِ سرمہ کے صدا ہونے کا انوکھا بیان، خموشی کے آواز ہونے کی توثیق ہے۔ تثنیتی تخالف کی یہ تحلیل، متن میں الفاظ کو اس طرح مربوط کرتی ہے کہ تمام الفاظ کسی منطقی یا فکری رشتے میں منسلک ہو کر ایک متعین اور مخصوص سمت میں سفر کرنے کے بجائے ایک دوسرے کے متنوع تلازمات کو منور کرتے اور معنی کی حرکت کو الفاظ کے درمیان Play کے تخلیقی ڈرامے میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ اس صورت میں متن شاعر کی ذات سے قاری کے ذہن تک کسی مرکزی فکر یا تجربے سے مربوط معنی کی طرح خط مستقیم پر سفر نہیں کرتا بلکہ نشانات کے باہم تفاعل سے معنی خیزی کا انوکھا اسٹیج بن جاتا ہے جہاں الفاظ کے یہ روابط ہی معنی کا بدل بن جاتے ہیں۔ اس لیے اس نوع کی شاعری میں "اک کہے اور دوسرا سمجھے" والی خط مستقیم کی نثری منطق کی کوئی منزل آتی ہی نہیں۔

تعبیر متن کی اس سے ایک سادہ تر صورت حال کا ذکر حالی نے غالب کے شعر

قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگر سوختہ کیا ہے

کی تشریح میں کیا ہے۔ مرزا نے حالی کو "اے" کی جگہ "جز" پڑھنے کا مشورہ دیا تھا جس سے بقول حالی "معنی خود بخود سمجھ میں آجائیں گے۔" حالی مزید لکھتے ہیں:

"ایک شخص نے یہ معنی سن کر کہا کہ اگر وہ 'اے' کی جگہ 'جز' کا لفظ رکھ دیتے یا دوسرا مصرع یوں کہتے "اے نالہ نشاں تیرے سوا عشق میں کیا ہے؟" تو مطلب واضح ہو جاتا۔ اس شخص کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے۔ مگر مرزا چونکہ معمولی اسلوبوں سے بچتے تھے اس لیے وہ بہ نسبت اس کے کہ شعر عام فہم ہو جائے اس بات کو زیادہ پسند کرتے تھے کہ طرزِ بیان میں جدت اور نرالاپن پایا جائے۔"

ظاہر ہے یہ محض اسلوب کی جدت کا معاملہ نہیں ہے۔ دوسرے مصرعے میں استفہام کے باوجود "جز" سے پورا شعر ایک صورت حال کا صرف بیان ہو کر رہ جاتا ہے جب کہ "اے" میں خطاب ہے خود نالہ سے جس کے ہونے سے سوخت ہو گئے جگر کا نشان ملتا ہے اور اس خطاب میں خود اس شے سے جگر کا نشان پوچھا جا رہا ہے جو غالباً اس جل جانے کا سبب اور نشان دونوں ہے۔ اس طرح متن اپنے قاری سے کلام نہیں کرتا بلکہ شعر کے اجزار ایک دوسرے کے روبرو ہو جاتے ہیں۔ شعر کی اس مدوّر حرکت کو کسی معقول لفظ کی غیر موجودگی میں متن مرکزی (Centripetal) کہہ سکتے ہیں جس میں متن کے تمام الفاظ فکر، جذبے، تصوّر یا تجربے کے کسی مرکزی حوالے سے مربوط ہونے کے بجائے معنی خیزی کے ایسے تفاعل میں شریک ہوتے ہیں جہاں متن کے تمام اجزا، ایک دوسرے کے تلازمات روشن کرنے اور اس Play کے ذریعے فکر یا خط مستقیم والی نثری منطق سے ماورا ہو جاتے ہیں۔ غالب کے کلام میں Signifiers کو اس طرح مربوط کرنے کی کوشش ہر جگہ نمایاں ہے، جس میں متن کے اجزار ایک دوسرے کو منور کرتے اور اس طرح معنی خیزی کی نئی جہات روشن کرتے ہیں:

ہے فروغِ ماہ سے ہر موج اک تصویرِ چاک
سیل سے فرشِ کتاں کرتے ہیں تا ویرانہ ہم

بہارِ گُل دماغِ نشۂ ایجادِ مجنوں ہے
ہجومِ برق سے چرخ و زمیں یک قطرۂ خوں ہے

سادگی یک خیال، شوخیٔ صد رنگ نقش
حیرتِ آئینہ ہے جیبِ تامل ہنوز

اے ادا فہماں صدا ہے تنگیٔ فرصت سے خوں
ہے بہ صحرائے تحیّر چشم قربانی جرس

نہیں ہے باوجودِ ضعف، سیرِ بے خودی آساں
رہِ خوابیدہ میں افگندنی ہے طرحِ منزل ہا

تماشا کردنی ہے انتظار آبادِ حیرانی
نہیں غیر از نگہ جوں نرگستاں فرشِ محفل ہا

نہ ہو وحشت کشِ درسِ سرابِ سطرِ آگاہی
غبارِ راہ ہوں بے مدّعا ہے پیچ و خم میرا

سمندر میں پورے چاند کے اثر سے تلاطم اور پھر مدوجزر آتے ہیں جس سے موجیں بہت متحرک اور بلند ہو جاتی ہیں۔ شعراء اسے سمندر کی بے چینی یا بے تابی سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے پانی کے چاند سے مخصوص تعلق کا نتیجہ اور نشان قرار دیتے ہیں۔ غالب موجوں کے اس تحرک کو چاک گریباں کے مماثل بیان کرنے کے لیے "تصویرِ چاک" کی ترکیب استعمال کرتے ہیں جو ظاہر ہے تحرک کے مقابل ایک ساکن صورت حال ہے۔ تصویر کے تصوّر میں سکون کے شائبے سے شاعر کو اپنی آنکھوں سے جاری ہونے والے سیلاب کے سمندر کی موجوں سے تقابل کی ایک جہت بھی حاصل ہو جاتی ہے، لیکن اس سے زیادہ یہ کہ اس تقابل میں دوسرے مصرعے کے لیے پہلا مصرع مثال کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ یعنی روشن چاند کی کشش سے سمندر متلاطم ہو جاتا ہے اور ہماری آنکھیں محبوب کے دیدار سے اُبلنے لگتی ہیں۔ اس متلاطم سمندر کی موجیں چاک کا منظر پیش کرتی ہیں اور ہماری آنکھوں

کا سیلاب ویرانے تک کتاں کا فرش بچھا دیتا ہے۔ پھر تا ویرانہ بھی قابلِ داد ہے کہ سیلاب تو خود سبب ہے ویرانی کا۔ اس کیفیت کو مقام میں تبدیل کر کے غالب نے گویا ارتباط کی تمام جہتوں کو ہمارے حواس کی حدود میں قائم کر دیا ہے۔ الفاظ کے باہم ربط اور معنی کی کئی جہتوں میں پھیلاؤ کی یہی کیفیت دوسرے شعر میں بھی ہے۔ پھولوں کی بہار جنوں یعنی دیوانۂ عشق کے تخیل کا کرشمہ ہے، جس دیوانگی کے نشۂ ایجاد نے اپنے لیے جو پھولوں کی بہار خلق کی ہے وہ اصلاً بہارِ گل نہیں ہجومِ برق ہے، جس کی کثرت کے سبب کائنات خون کا قطرہ معلوم ہوتی ہے۔ روایتاً گل و برق دونوں لازم و ملزوم ہیں' اس لیے ایک طرف تو شعر میں گل پر ہجومِ برق کی شعری روایت نظم کی گئی ہے۔ (معنی کی ایک جہت گل کے رق سے اس روایتی تعلق کی تمثیل کی بھی نکلتی ہے) اور دوسری طرف برق کی اس کثرت کے سبب زمین و آسمان کا قطرہ خون ہو جانا خود ہجومِ برق کو بہارِ گل کا نشان بنا دیتی ہے۔ نشۂ ایجاد کے فروغ اور فنا میں یہ انوکھا ربط کہ برق خود بہار کا نشان (Signifiers) ہو جائے غالب کا مخصوص تخلیقی طریقۂ کار ہے۔

مثال کے بقیہ اشعار میں اجزائے متن کے باہم ربط کی یہی صورت ان اشعار کو معنی خیزی کے بے حد تخلیقی تجربوں میں تبدیل کر دیتی ہے ان اشعار میں معنی کی وسعت Signifiers کے درمیان ربط کے جن علاقوں سے پھوٹتی ہے' ان سے متن کی زیریں سطح پر ایک نوع کا تناؤ بھی قائم ہو جاتا ہے اور وہ یہ کہ Signifiers کے معروضی حوالے متن میں ان کی تعبیروں سے باہم کشاکش کے رشتے میں باندھ جاتے ہیں۔ یعنی "بہارِ گل" اور "ہجومِ برق" کے Signifiers کائنات میں ایجاد اور فنا کے تعلق کی تمثیل بھی ہیں۔ ایک غیر منطقی و غیر عقلی دماغ [دیوانگی، عقل اور اس کی منطقی ترتیب سے دستبرداری ہے] کا نشۂ ایجاد بھی اور متن میں اپنی تعبیرات کے ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے کے سبب اپنی ضد کے نشانات بھی۔ تناؤ کی اس نئی صورت میں متن جہاں ایک طرف اشیا و مظاہر کے متعلق ہمارے مشاہدے کو نئی طرح ترتیب دیتا ہے وہیں دوسری طرف متن کے اجزا میں غیر روایتی اور تخلیقی ربط کی نئی جہات روشن کرتا ہے۔ یہ فن پارے کا خود اپنی بافت کی طرف راجع ہونا ہے۔ غالب نے Signifiers کے اشیا و مظاہر کے نمائندہ ہونے کے مقابلے میں خود دوسرے Signifier سے ربط پر جس طرح اصرار کیا ہے' اس سے تخلیقی

زبان کے متعلق ان کے مخصوص نقطۂ نظر کا اندازہ ہوتا ہے۔ آخر ایک خیال جو بظاہر سادہ ہے صدرنگ نقش کی شوخی کے مقابل کیسے قائم ہوتا ہے! (مثال کا تیسرا شعر) خیال کی تجرید کو نقش کی تجسیم میں منقلب کرتے ہوئے مرزا نے اس کی کیفیت اور کمیت دونوں بدل دی ہیں۔ ایک خیال سیکڑوں نقش میں اور اس خیال کی سادگی شوخیٔ صدرنگ میں منقلب ہوگئی ہے۔ گویا خیال کا نقش میں منقلب ہونا شعاع کے Prism میں گزرنے کی مثال ہے کہ ایک سادہ خیال اپنے نقش میں صدرنگ ہوجاتا ہے۔ یہی کلام غالب کی کیفیت اور ان کا امتیاز ہے۔ لیکن اس خودآگاہ متن کے تجزیے کے لیے ہمیں ایسے تنقیدی تناظر کی ضرورت ہے، جس میں زبان ترسیل مدعا کا ذریعۂ محض نہ تصور کی جائے اور جس میں معنی کی نثری منطق تک پہنچنے کی عجلت کے بجائے Signifiers کا باہم ربط و تفاعل توجہ کے مرکز میں ہو۔ ◆◆

غالب کی تمنّا

انور معظم

غالب ان کمیاب فن کاروں میں ہے جنھیں اپنے فن کا شعور بھی ہوتا ہے۔ وہ جذبے یا فکر کے بے اختیار اظہار کے لیے مجبور نہیں ہوتے۔ جذبے کی پیدائش تو بے ارادہ ہوتی ہے، لیکن اس کا فنی اظہار بے اختیار بھی ہوسکتا ہے اور شعوری بھی۔ یہ عین ممکن ہے کہ شعوری فنّی عمل بعض اوقات شاعری کے مصنوعی نمونوں کو جنم دے دے، جیسے شاہ نصیر۔ لیکن اگر شاعر ایک فکری سطح رکھتا ہو اور اس میں خود تنقیدی کا تقاضا بھی طاقت ور ہو تو یہ شعوری فنّی عمل شاعری کے خوبصورت اور پائدار نمونوں کی تشکیل میں بے حد موثر ہوسکتا ہے، جیسے غالب اور اقبال۔ یہ دونوں بے مثال شاعر جذبے کی بے اختیار پیدائش کو فوری طور پر بے اختیار اظہار کی صورت نہیں دیتے بلکہ اسے فکر کی کسوٹی پر کس بھی لیتے ہیں۔ چونکہ ان کی شاعرانہ حس بے لوث اور بے ملاوٹ ہے، اس لیے فکر کی چھلنی سے چھننے اور شعوری فنّی عمل سے گزرنے کے باوجود جذبہ اپنی بے پناہ اپیل کھونے نہیں پاتا۔ اُردو شاعروں میں فکر اور شعوری فنّی عمل کے باوصف غالب اور اقبال دونوں اس کے اہل ہوسکتے ہیں کہ انسانی جذبے اور شعور کی تسکین وقت کے ایک وسیع رقبے پر کرسکیں۔ فرق یہ ہے کہ غالب نے اقبال کی بہ نسبت زیست کے ان اساسی عناصر کو زیادہ اپنا موضوع بنایا ہے جن پر وقت کی تبدیلیوں کا زیادہ اثر نہیں پڑتا۔ اسی لیے ممکن ہے کہ اقبال ہمارے حسّی تقاضوں کا ہر لمحہ ساتھ نہ دے سکے جب کہ غالب بلالحاظ قید زماں ہماری ہر حسّی کیفیت سے ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ نہ صرف ہم آہنگ ہوتا ہے بلکہ اس کیفیت کو کچھ ایسے توانا تجربے سے گزارتا بھی ہے کہ شعر کا فکری عنصر جذبے کے سمندر میں گم ہونے نہیں پاتا۔

فکری عنصر کی بقا ہی کسی فن پارے کی وہ خصوصیت ہے جو اُسے وقت کی مار سہنے کی صلاحیت بخشتی ہے۔

اپنی بات کو آگے بڑھانے کے لیے میں میر کا ذکر کروں گا۔ قاری کے لیے میر اولاً جذبے کا شاعر ہے اور غالب اولاً فکر کا۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ حیات کی جانب میر کا رویہ جذباتی ہے اور غالب کا فکری۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ غالب کے یہاں جذبے کی اور میر کے یہاں فکر کی فضا کمتر ہے۔ مقصد اُس غالب رویّے کی وضاحت کرنا ہے جس کے توسط سے یہ دونوں بڑے شاعر زندگی کو سمجھنے یا محسوس کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ میر کے یہاں زندگی کو محسوس کرنے کی خواہش نظر آتی ہے جب کہ غالب زندگی کو سمجھنے کی تمنا کرتا ہے۔ اسی سمجھنے کی تمنّا نے غالب کے پاس فکری عنصر اور شعوری فنّی عمل کو پیدا کیا ہے۔ اسی نے غالب کو انسان اور کائنات کی وسعتوں میں آوارہ کیا ہے، اسے در بدر بھٹکایا ہے۔ کبھی اس نے مذہب میں پناہ لی، کبھی تصوف میں۔ کہیں وہ عشق کو سرمایۂ حیات سمجھتا ہے اور کہیں خرد کو بہانۂ زیست بناتا ہے اور کبھی ایسا لمحہ بھی آتا ہے جب ہر قدر اس کے لیے بے معنی ہو جاتی ہے

لاف دانش غلط و نفع عبادت معلوم
دردِ یک ساغرِ غفلت ہے، چہ دنیا و چہ دیں

اگر کبھی غالب شناسوں کو غالب کی فکر میں تسلسل یا نظم کی غیر موجودگی دکھائی دیتی ہے تو وہ غالب کی فکر کی نارسائی کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کی جستجو کی آزادگی اور آوارہ خرامی کے مظہر ہیں۔ اگر یہ مان کر چلا جائے کہ غالب خالقِ کائنات، مظاہرِ کائنات اور انسان کو علیٰحدہ علیٰحدہ اور پھر ان تینوں کے باہمی ربط کو سمجھنے کا آرزو مند ہے تو پھر غالب کو سمجھنے اور محسوس کرنے کے لیے راہ بڑی حد تک ہموار ہو جاتی ہے۔ غالب کے کلام کا بہترین حصّہ براہ راست یا بالواسطہ طور پر "ہستی" سے آگہی کی تڑپ پر مبنی ہے۔

ہستی کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے غالب نے بہ حیثیت مجموعی تصوّف کا چوکھٹا ضرور استعمال کیا ہے لیکن وہ ہستی کو محض اس چوکھٹے میں محدود بھی نہیں کرتا۔ ویسے یہ چوکھٹا کچھ اتنا وسیع ہے اس میں زرتشتی اور ویدانتی طرزِ فکر کے لیے بھی گنجائش نکل آئی ہے۔ یہ یقین سے کہنا مشکل ہے

غیر اسلامی مآخذ سے غالب کا استفادہ آزادانہ ہے۔ غالباً یہ تصوف کے واسطے سے ہوا ہے لیکن اہم بات یہ نہیں ہے کہ اس فکر کا چوکھٹا کون سا ہے۔ بلکہ یہ کہ مختلف روایتوں میں موجود تصورات کو من وعن برائے شعر ساختن قبول نہیں کیا بلکہ اجتہاد بھی کیا ہے۔ جہاں روایتی تصورات سے اس کی جستجو مطمئن نہیں ہوتی وہ کبھی ان پر شک کرتا ہے اور کبھی انھیں رد بھی کرتا ہے۔ ہستی کے مطالعے پر اس کے یہ اشعار دیکھیے:

بزمِ ہستی وہ تماشا ہے کہ جس کو ہم اسد
دیکھتے ہیں چشم از خواب عدم نکشادہ سے

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور
جز وہم نہیں ہستیٔ اشیا مرے آگے

ز وہم نقشِ خیالے کشیدہ ورنہ
وجودِ خلق چو عنقا بدہر نایاب است

یارب ہمیں تو خواب میں بھی مت دکھائیو
یہ محشرِ خیال کہ دُنیا کہیں جسے

ہستی فریب نامۂ موجِ سراب ہے
یک عمر نازِ شوخیٔ عنواں اُٹھائیے

یہاں غالب نے ہستی کو تماشا، فریبِ حلقۂ دامِ خیال، وہم، نقشِ خیال، محشرِ خیال کہا ہے لیکن یہ ملحوظ رہے کہ غالب ہستیٔ اشیا کو وہم اور صورتِ عالم کو محض نام سے تعبیر کرنے میں بھی اس منظرِ وہم و فریب کو تسلیم کرتا ہے۔ ایسا وہم اور فریب جو گزر جانے والا اور عارضی ہے۔

محیطِ دہر میں بالیدن از ہستی گزشتن ہے
کہ یاں ہر اک، حباب آسا، شکست آمادہ آتا ہے

ہستی کے فریب عارضی اور اس فریب کے ٹوٹنے پر حقیقت و ماہیت کے بے نقاب ہونے کا ذکر غالب نے کئی جگہ کیا ہے، خصوصاً وحدت الوجود کا تصور اس سلسلے میں خوب برتا گیا ہے اور اسی نسبت سے ہستی کے فریب کو ہستیٔ مطلق کے مقابل اُجاگر کیا ہے۔

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

تمثال ناز، جلوۂ نیرنگِ اعتبار
ہستی عدم ہے، آئینہ گر رو بہ رو نہ ہو

یوں غالب کے نزدیک واضح طور پر صرف خالقِ کائنات ہستیٔ مطلق کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے سوا کسی اور شے کی کوئی ہستی نہیں اور اگر ذہنِ انسانی کسی اور ہستی پر اعتبار کرتا ہے تو وہ محض فریب ہے۔ یہاں تک تو غالب گذشتہ اُردو اور فارسی شاعری کی فکری روایت کی، جو تصوف سے عبارت ہے، پابندی کرتا نظر آتا ہے، لیکن وہ یہاں رُک نہیں جاتا۔ وہ اس روایتی فکر کے چوکھٹے سے باہر نکل کر خود اس روایتی فکر کی جانچ بھی کرتا ہے۔ یہی وہ فکری تشنگی اور اجتہادی فکر ہے جو غالب کو دوسرے اُردو شعرا سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ جہاں وحدت الوجودی نظریے کی رو سے ہستی کو فریب مانتا ہے وہیں اس نظریے پر شک بھی کرتا ہے۔

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے

اس غزل کے اس شعر اور دوسرے اشعار میں جو سوالات اُٹھائے گئے ہیں وہ بتاتے ہیں کہ غالب ہستی کو فریب ماننے کے باوجود اس "ہنگامے" کی اصلیت سے منکر ہونے کی سکت بھی اپنے میں نہیں پاتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالب پہلے تو مظاہر کو فریب مانتا ہے اور پھر اس فریب کو حقیق بھی تسلیم کرتا ہے۔ زندگی اور مظاہر کو "حقیقی فریب" مان کر غالب نے اپنی فکر میں حرکت کے نظا کی بنیادوں کو استوار کیا ہے۔ مظاہر یا ان کے فریب کی حقیقت غالب کے لیے اس قدر ٹھوس نوعیت رکھتی ہے کہ وہ ہستی کو عدم ماننے پر بھی تیار نہیں ۔

نمودِ عالمِ اسباب کیا ہے! لفظ بے معنی
کہ ہستی کی طرح مجھ کو عدم میں بھی تامل ہے

اس طرح غالب خدا اور کائنات کے بارے میں ہر نظریے کی گرفت سے اپنے کو آزا کر کے ہستی کے "فریبِ حقیقی" کے پیش نظر مختلف ردعمل پیش کرتا ہے۔ ہستی کو "فریبِ حقیق مانتا ہے، تب غالب انسان کی جانب لوٹتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس فریبِ حقیقی سے انسا کیونکر بنا! غالب کہتا ہے:

اپنی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو
آگہی گر نہیں، غفلت ہی سہی

یہاں "ہستی" کا استعمال انسان کے لیے ہوا ہے۔ ایک طرح سے کائنات کے فریبِ حقیقی کے مقابل یہ انسانی ہستی پر اصرار کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں فریبِ حیا سے عہدہ برآ ہونے کا ذریعہ محض ہستی انسان یا شعورِ انسان ہے۔ کائنات کے مقابلے میں انس ذہن کے علیحدہ وجود کو مان کر غالب نے آگہی یا غفلت دونوں کے حصول کے لیے انسان مختار بنا دیا ہے۔ اس طرح غالب انسان کو کائنات کا مرکز بناتا ہے اور اسی مرکز سے کائناتی سفر کا آغاز بھی کرنا چاہتا ہے۔ یہی غالب کی ذات ہے اور اس کی انا بھی۔ میرا خیال غالب کی فکر کا یہی وہ پہلو ہے جو اس کی انفرادیت کا تعین بھی کرتا ہے۔ یعنی وہ پہلو جہاں غا

اس زندگی کو فلسفیانہ یا مابعد الطبیعیاتی سطح پر فریب اور وہم تسلیم کرکے مادی اور روحانی سطح پر اس فریب کو حقیقی ٹھہراتا ہے اور پھر اسے گزارنے کا ڈھنگ سکھاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسی بنیادی مفروضۂ فریب نے حیات کو فریبِ حقیقی کی طرح برتنے اور اس سے نمٹنے کا سلیقہ سکھانے میں غالب کی رہنمائی کی ہے۔

اب یہ دیکھیں کہ غالب نے زندگی کو فریبِ محض کے بجائے جب فریبِ حقیقی سے تعبیر کیا تو اس فریبِ حقیقی میں وہ حیاتِ انسانی کو کس طرح دیکھتا ہے۔ اس ضمن میں، جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا، غالب کے مآخذ کو کسی موجود فلسفے یا نقطۂ نظر میں تلاش نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ یہ سب غالب کی نظر میں صد فی صد قابلِ قبول نہیں۔ تو پھر ایک ہی مآخذ رہ جاتا ہے اور وہ ہے خود حیاتِ انسانی۔ یا دوسرے الفاظ میں تجربہ اور مشاہدہ۔ ان دو میں مشاہدہ غالب کے لیے بڑا حیران کُن مسئلہ بنا رہا۔

اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

دیکھنا ہے کہ تجربے اور مشاہدے نے غالب کو اپنا نظریۂ حیات یا اس کے اہم عناصر کی دریافت میں کیا مدد پہنچائی ہے۔ غالب کی زندگی کا سرسری مطالعہ کافی ہے، یہ کہنے کے لیے کہ آرزو اور حاصل میں چاہے کتنا ہی فاصلہ حائل رہا ہو، غالب نے ایک تشنہ کام کی زندگی گزاری۔ مادی اور روحانی دونوں اعتبار سے آرزو اور حاصل کے درمیان فاصلہ کس حد تک حقیقی تھا اور کس قدر غالب کا پیدا کردہ، یہ ایک مورخ کا موضوع ہے لیکن ہمارے لیے فی الوقت اس کی تحقیق بے سود ہے۔ ایک فن کار اپنے فن میں جو محسوس کرتا اور سوچتا نظر آتا ہے وہ ضروری نہیں کہ اس کی حقیقی زندگی سے کوئی منطقی رشتہ بھی رکھتا ہو اور یہ بھی ضروری نہیں کہ حیاتی تجربات کے تناسب ہی سے اس کی تخلیقات میں آب و رنگ آئے۔ دراصل غالب نے ذاتی تجربات اور مشاہدۂ عالم سے جو نتائج اخذ کیے وہ شعری زیادہ ہیں، منطقی اور سماجی کم۔ جب میں یہ کہتا ہوں تو اس سے میری مراد یہ نہیں کہ غالب نے حالات کے مقابلے میں محض اپنا وقتی ردِعمل پیش کیا۔ یہ تو ہر حساس شاعر کرتا ہے۔ کہنا یہ ہے کہ غالب نے ایک صوفی فلسفی یا پیغمبر کی طرح نہیں سوچا اور نہ محسوس کیا بلکہ اس نے ایک

آزاد فرد کی طرح شعری وجدان کو رہنا بنا کر چند اقدار کی جانب توجہ مرکوز کی۔ یہ وہ اقدار ہیں جو سماجی تقاضوں یا کسی منطق کی پابند نہیں بلکہ وہ ہر قسم کی سماجی شرائط یا منطقی پابندیوں کی حدود توڑ کر انسان اور کائنات کو ایک بڑی اکائی کا جزو مان کر ان پر حکمرانی کرتی ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اس قدری سطح پر جا کر شاعری، فلسفے اور مذہب کے ڈانڈے ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔

بہر حال، غالب نے زندگی کو فریبِ حقیقی مان کر اور انسان کو اس حلقۂ فریب کا مرکز بنا کر، تجربے اور مشاہدے کی بنیاد پر چند شعری نتائج اخذ کیے۔ ان نتائج کو ایک ساتھ رکھ کر دیکھا جائے تو ان میں ایک سمت بھی نظر آتی ہے۔ کیوں کہ یہ نتائج زندگی میں حرکت کے وجود کو لازمی گردانتے ہیں۔

کشاکش ہائے ہستی سے کرے کیا سعیٔ آزادی
ہوئی زنجیر موجِ آب کو، فرصت روانی کی

کس خوبصورتی سے غالب نے زندگی میں حرکت کے وجود اور پھر اس حرکت کے جبر کو واضح کیا ہے ہستی لاکھ وہم ہو لیکن کیا کیا جائے کہ اس وہم' اس فریب ہی میں پوشیدہ طاقت ہے جو اس وہم کے باوجود کو باقی رکھنے کے لیے مجبور بھی کرتی ہے۔ تو یہ "حرکت" ہے جو غالب کے نزدیک زندگی کے فریبِ حقیقی سے نمٹنے کا سلیقہ سکھاتی ہے۔ غالب کی شعری لغت میں سب سے اہم لفظ تمنا یا آرزو ہے جو غالب کے لیے اصولِ حرکت کا کام دیتا ہے۔

آرزو یا تمنا اس فریبِ حقیقی کو سہارنے کا واحد ذریعہ ہے۔ اسی اصولِ حرکت پر نہ صرف حیاتِ فرد بلکہ حیاتِ کائنات کا بھی انحصار ہے۔ غالب کی شاعری کا بیشتر حصہ اس آرزو کی تشریح، تجزیے اور تفسیر پر مشتمل ہے۔ یہ تمنا فرد کی شخصیت کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔ اسے راہِ حیات پر چلنے کے قابل بناتی ہے اور اس کے ذہنی اور جذباتی ارتقاش میں مدد بھی پہنچاتی ہے۔ یہی آرزو کبھی استقامتِ کردار میں واضح ہوتی ہے، کبھی استغنا میں، کبھی خودداری میں، کبھی آزادگی میں تو کبھی بے نیازی میں۔ اور یہی آرزو ہے جو مظاہرِ کائنات میں دلچسپی لینے اور اس میں حصہ لینے پر اُکساتی ہے۔ اور پھر یہی آرزو ہے جو عشق کی صورت میں بھی اظہار پاتی ہے۔ لیکن وہ جہاں بھی ہے فرد کو اپنی شخصیت کے تحفظ کا پابند بنائے رکھتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ یہ آرزو قائم بالذات

ہے۔ اپنی تکمیل کے لیے کسی اور کی محتاج نہیں۔ حاصل سے بے نیاز ہے کیونکہ آرزو کی تکمیل آرزو کی موت ہے اور غالب اس موت کو برداشت نہیں کر سکتا تھا:

نفس نہ انجمن آرزو سے باہر کھینچ
اگر شراب نہیں، انتظارِ ساغر کھینچ

ہوں میں بھی تماشائیِ نیرنگِ تمنا
مطلب نہیں کچھ اس سے کہ مطلب ہی بر آوے

دل مت گنوا، خبر نہ سہی سیر ہی سہی
اے بے دماغ آئینہ تمثال دار ہے

آرزو کی سرحدیں یقیناً ناامیدی سے ملتی ہیں۔ غالب اس خطرے سے آگاہ تھے:

بس ہجومِ ناامیدی خاک میں مل جائے گی
یہ جو اک لذت ہماری سعیِ لاحاصل میں ہے

گر یاس سر نہ کھینچے تنگی عجب فضا ہے
وسعت گہِ تمنا، یک بام و صد ہوا ہے

خیالِ مرگ کب تسکیں دلِ آزردہ کو بخشے
مرے دامِ تمنا میں ہے اک صیدِ زبوں وہ بھی

لیکن تمنا یہاں بھی ناامیدی اور یاس سے غالب کو بچا لاتی ہے۔ تمنا نومیدی کی آگ میں جل کر نئی زندگی بھی پا سکتی ہے:

نہ لائی شوخیِ اندیشہ تابِ رنجِ نومیدی
کفِ افسوس ملنا عہدِ تجدیدِ تمنا ہے

اس کا یہ مطلب نہیں کہ غالب یاس کے لمحوں کی گرفت سے بچنے کے لیے کسی مصنوعی تصور یا مصنوعی رجائیت کا سہارا لیتا ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ وہ ان کیفیات کو بھی پوری صداقت کے ساتھ محسوس کرتا ہے۔ چنانچہ شکستِ تمنا، نومیدی، حسرت وغیرہ پورے گداز کے ساتھ غالب کے اشعار میں موجود ہیں۔ لیکن ان تذکروں میں بھی وہ کوئی نہ کوئی پہلو اپنی شخصیت کے اثبات کا نکال ہی لیتا ہے۔

اب میں ہوں اور ماتم یک شہر آرزو
توڑا جو تو نے آئینہ تمثال دار تھا

طبع ہے مشتاقِ لذت ہائے حسرت، کیا کروں
آرزو سے ہے شکستِ آرزو مطلب مجھے

اس صورت میں تمنا کبھی کبھی حسرت کی صورت بھی اختیار کر لیتی ہے مگر پھر بھی مکمل یاس میں تبدیل نہیں ہو پاتی۔

گھر میں تھا کیا کہ ترا غم اسے غارت کرتا
وہ جو رکھتے تھے ہم اک حسرتِ تعمیر سو ہے

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

دونوں اشعار میں بے بسی کے ساتھ ساتھ تعمیر کی حسرت اور قفس میں تعمیرِ آشیاں کی خواہش بھی موجود ہے۔ تمنا کا یہ انسانی تصور، جیسا کہ پہلے کہا گیا تھا، غالب کے ذہن میں مابعد الطبیعیاتی وسعت بھی رکھتا ہے اور تمنا وسعت اختیار کر کے ارتقار کا اصول بھی بنتی نظر آتی ہے، جب غالب کہتا ہے:

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ تمنا کس کی ہے جس کا ظہور اس امکاں کی صورت میں پیشِ نظر ہے؟ کیا یہ خدا کی تمنا ہے؟ پتہ نہیں یہ شعر کہنے کے بعد غالب کے ذہن میں یہ سوال بھی اُبھرا تھا یا نہیں۔ غالباً نہیں اُبھرا تھا کیونکہ اس سوال کا جواب غالب کے کلام میں کہیں نہیں ملتا۔ اتنا ضرور ہے کہ وحدت الوجود کا تصوّر جو کائنات کے وجود کو بھی وجودِ مطلق کی اپنے کو دیکھنے کی خواہش کا نتیجہ قرار دیتا ہے، اسی "ربّانی تمنّا" سے متعلق ہو جاتا ہے۔ اس طرح اگر یہ نتیجہ نکالا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ غالب کے لیے وحدت الوجود کا تصوّر اگر قابلِ قبول ہوا ہے تو وہ اسی تمنا کی نسبت سے ہوا ہے۔

دہر جز جلوۂ یکتائیِ معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حُسن نہ ہوتا خود بیں

اس طرح کے جو شعر غالب کے یہاں ملتے ہیں وہ غمازی کرتے ہیں کہ یہ "خود بینی" یعنی تخلیق کائنات بھی ربّانی تمنّا کا نتیجہ ہے۔ یوں تمنا یا آرزو اس عالم امکاں کے عدم اور وجود کے لیے غالب کے یہاں اصولِ حرکت کے طور پر کام دیتا ہے۔

اب آئیے کلامِ غالب کے دوسرے تصوّرات کی طرف جن میں یہی تمنا یا آرزو کارفرما نظر آتی ہے۔ تمنا کو اصولِ حرکت مان لیں تو غالب کسی ایسی منزل پر ٹھہرتا نظر نہیں آتا جو اس حرکت کے خلاف جاتی ہو۔ مثلاً غالب کے تصوّرِ عشق کو لیجیے۔ غالب کا عشق تمنا ہی کی ایک صورت گری ہے جو کسی کسی چہرے یا سراپا میں قید ہوتی نظر آتی ہے لیکن اسی طرح جیسے ایک تیز رفتار دریا اپنے بہاؤ میں تشبیبی علاقوں کو پُر کرتا آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ یوں وہ ان علاقوں میں محصور بھی ہے اور نہیں بھی۔ کیوں کہ دریا کی حرکت کا تقاضا اسے محصور ہونے کی مہلت نہیں دیتا۔ غالب کا عشق بھی تمنا کی طرح ایک فرد سے وسیع تر ہو کر کائناتی یا وجودی نوعیت اختیار کیے ہوئے ہے مثلاً جب وہ یہ کہتا ہے کہ:

رونقِ ہستی ہے عشقِ خانہ ویراں ساز سے
انجمن بے شمع ہے گر برق خرمن میں نہیں

تو زور "عشقِ خانہ ویراں ساز" پر نہیں بلکہ "رونقِ ہستی" پر ہے۔ اسی طرح اس شعر میں:

تھی وہ اک شخص کے تصوّر سے
اب وہ رعنائیِ خیال کہاں

"رعنائیِ خیال" کے کھو جانے کا افسوس زیادہ ہے، بہ نسبت اس "ایک شخص" کے۔

غالب اپنے عشق کو عشقِ ہستی سے برتر قرار نہیں دیتا۔ اسے دونوں سے لگاؤ ہے۔ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ ان دونوں کا ساتھ ممکن نہیں لیکن ایک حقیقت پسند کی طرح وہ ان دونوں کے ساتھ کے جبر کو تسلیم بھی کرتا ہے:

سراپا رہنِ عشق و ناگزیرِ اُلفتِ ہستی
عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

اگر ایسا ہے تو پھر عشق کے معنی غالب کے یہاں کیا ہیں؟ عشق کا مطلب تو اپنے آپ کو محبوب میں، چاہے وہ مجازی ہو یا حقیقی، فنا کر دینا ہے۔ غالب اس عشق کا قائل نہیں۔ یا یوں کہیے کہ اس کی سکت اپنے میں نہیں رکھتا۔ زیادہ صحیح یہ کہنا ہوگا کہ غالب کا تصوّرِ حرکت اس کے جذبے کو اس کے شعور پر غالب آنے نہیں دیتا۔ دراصل عشق غالب کے یہاں تمنّا کی طرح حاصل سے بے نیاز جذبہ ہے اور محبوب اس کے نزدیک محض حُسن ہے جو ایک قائم بالذات قدر ہے:

نہیں نگار کو اُلفت، نہ ہو، نگار تو ہے
روانیِ روشش و مستیِ ادا کہیے
نہیں بہار کو فرصت، نہ ہو، بہار تو ہے
طراوتِ چمن و خوبیِ ہوا کہیے

اور تمنّا ہی کی طرح عشق کا حاصل بھی ناکامی ہو سکتا ہے:

ع حاصلِ اُلفت نہ دیکھا جُز شکستِ آرزو

ہم نے وحشت کدۂ بزمِ جہاں میں جوں شمع
شعلۂ عشق کو اپنا سروساماں سمجھا

یہ اور بات ہے کہ غالب نے روایتی معنوں میں عشق کے مضامین باندھے ہیں۔ لیکن میرے خیال میں ایسے اشعار غالب کے تصورِ عشق کی صحیح نمایندگی نہیں کرتے۔ یوں بھی عشق کے بارے میں اُس نے کھُل کر کہہ ہی دیا ہے :

خواہش کو احمقوں نے پرستش دیا قرار
کیا پوجتا ہوں اُس بُتِ بیدادگر کو میں

عشق بے ربطیُ شیرازۂ اجزائے حواس
وصل زنگارِ رُخِ آیئنۂ حُسنِ یقیں

عشق میں "حاصل" یا "وصل" سے زیادہ غالب کے یہاں 'وفا' کی اہمیت ہے۔ وفا کا تصوّر بھی عشق کی طرح تمنّا ہی سے اپنے رشتے استوار رکھتا ہے اور عشق نہ صرف انسانی اقدار اور انسانی رشتوں میں بلکہ آگے بڑھ کر مذہب میں بنیادی اہمیت حاصل کر جاتا ہے :

وفاداری بشرطِ استواری اصل ایماں ہے
مَرے بُت خانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

غیر سے دیکھیے کیا خوب نباہی اس نے
نہ سہی ہم سے، پر اُس بُت میں وفا ہے تو سہی

نہیں کچھ سُبحہ و زنّار کے پھندے میں گیرائی
وفاداری میں شیخ و برہمن کی آزمائش ہے

مذہبی تصوّرات میں بھی غالب اسی تمنّا کے تصوّر کا پابند نظر آتا ہے۔ اگر غالب اپنے کو 'موحد' کہتا ہے اور مذہبی نقاط و نظر میں امتیاز کا قائل نہیں تو وہ اسی تمنّا کے بے لوث اور کائناتی ہونے کے تصوّر کے عین مطابق ہے :

دیر و حرم آیئنۂ تکرارِ تمنّا   واماندگیٔ شوق تراشے ہے پناہیں

یعنی تمنّا کے لیے مذہب ایک درمیانی منزل یا واماندگی کا وقفہ ہے نہ کہ منزل مقصود خصوصاً سزا و جزا کے تصوّر میں غالب کی بے نیازی حیرت انگیز ہے:

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

کیا زہد کو مانوں کہ نہ ہو گرچہ ریائی
پاداشِ عمل کی طمعِ خام بہت ہے

جنت نہ کند چارۂ افسردگیِ دل
تعمیر بہ اندازۂ ویرانیِ ما نیست

سزا و جزا سے بے نیازی، مذہب کو واماندگیِ شوق کی تراشی ہوئی پناہ میں سمجھنا اور وفا کو ہر قسم کے رشتوں کی بنیاد ماننا، یہ سب اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ غالب ایک مسلسل جستجو، کبھی نہ تسکین پانے والی تمنّا، ہمیشہ تشنہ رہنے والی آرزو پر ایمان رکھتا ہے۔ ایسا ایمان جو زندگی کو فریب اور اسی فریب کو حقیقی سمجھتے ہوئے بھی انسانی وجود کو اپنی جگہ برقرار رکھنے کا ضامن ہے۔ اور پھر یہ ایمان کسی فلسفی کا ایمان نہیں بلکہ ایک ایسے شخص کا ایمان ہے جس نے اپنے جیسے ہزاروں افراد کی طرح زندگی گزاری ہے، ہر طرح کے نشیب و فراز سے گزرا ہے۔ عشق بھی کیا ہے، جفا بھی سہی ہے اور وفادار بھی رہا ہے۔ لیکن جس نے آرزو کے سہارے اپنی ذہنی اور روحانی شخصیت کو منتشر ہونے سے بچائے بھی رکھا۔ اسی میں غالب کی اہمیت بھی ہے اور عظمت بھی۔ ◆◆

٭

غالب کے کلام میں تطابق بہ نفی کی صورتیں

عتیق اللہ

غالب کے اس شعر سے ہم سب بخوبی واقف ہیں:

رموزِ دیں نشناسم درست و معذورم
نہادِ من عجمی و طریقِ من عربیست

یعنی میں دین کے اسرار و رموز سے قطعاً آگاہ نہیں ہوں بلکہ اس لحاظ سے معذورِ محض ہوں کیوں کہ میں اپنی طبیعت اور سرشت کے اعتبار سے عجمی ہوں اور مسلک کے اعتبار سے عربی۔

غالب کے یہاں ایک طرف دیر و حرم یا کفر و ایمان کی کش مکش نمایاں ہے جس میں تضاد کا پہلو شامل ہے تو دوسری طرف عجمی و عربی کشاکش ہے۔ اقبال رموزِ دیں سے آگاہ ہی نہیں رموزِ دیں کے عارف بھی تھے اور اسی آگہی نے اُن کے جذبوں کی ایک خاص نہج پر تربیت کی تھی۔ غالب اس تربیت ہی کے قائل نہ تھے کیونکہ غالب نے اگر عربی طرزِ زیست سے کوئی چیز اخذ کی تھی تو وہ تھا حُسنِ عمل، اور عجمی آدابِ زندگی نے اُنھیں خیالِ حُسن کا سلیقہ عطا کیا تھا۔ انہی دونوں طرزہا۔ فکر و عمل نے اُنھیں حیات و کائنات کی ایک خاص فہم اور اُنھیں انگیز کرنے کی ایک خاص تہذیب بخشی تھی۔

زندگی اور اس کے معاملات کے تعلق سے غالب نے کبھی تغافل نہیں برتا بلکہ جو سیاسی، سماجی اور تہذیبی صورتِ حالات کا انھیں سامنا تھا، وہ ہر خاص و عام کے۔

حوصلہ شکن تھے۔ وہ دُخانی کشتیوں، نئے نظامِ رسل و رسائل، بھاپ انجنوں، تار برقی کی سہولتوں کو لبیک کہتے ہیں اور لعبتانِ فرنگ کی کافراداؤں پر نہال ہو جاتے ہیں۔ حتّی کہ انھیں ہر انگریز افسر بلکہ برطانوی باشندہ دانش میں یکتا اور بینش میں بے مثال نظر آتا ہے لیکن یہ بھی غالبؔ کا ایک حُسنِ ادا تھا۔ انھوں نے یہ ضرور کہا تھا اور ایک انتہائی معاملہ فہم اور حسّاس بصیرت رکھنے والی شخصیت ہی ایک غیر یقینی اور تغیر آشنا دور میں یہ کہہ سکتی تھی کہ مردہ پروردن مبارک کار نیست۔ مگر کیا واقعی غالب مستقبل پرست تھے یا ان معنوں میں وہ مستقبل پرست تھے کہ تاریخ کے عدمِ استقلال اور جدلی کردار پر ان کا یقین مسلّم تھا۔ دراصل تاریخ ہی نہیں انسانی طبائع اور نفسیات کے تقاضوں اور مطالبات پر بھی ان کی گہری نظر تھی۔ اور وہ زندگی کے اس راز سے کما حقہ واقف تھے؛

ثبات ایک تغیّر کو ہے زمانے میں

فکر کے اسی پہلو نے غالب کو تضاد فہمی کی ترغیب بھی دی اور یہ بھی جتلایا کہ حقائقِ عالم کی ترکیب و تشکیل میں محض یکساں خواص ہی کی اہمیت نہیں ہے بلکہ افتراق اور تضاد کا بھی بڑا دخل ہے۔ چیزیں بظاہر جیسی جو کچھ نظر آتی ہیں وہ نہ تو ویسی ہیں اور نہ محض اُن کا ظاہرا ایک طرفہ اور نمایاں رُخ ہی کل حقیقت ہے کیونکہ ہیں کو اکیں کچھ نظر آتے ہیں کچھ۔ گویا کچھ ہماری بصارت کی معذوری اس کا سبب ہے اور جسے فریبِ نظر کا نام دیا جاتا ہے تو دوسری طرف شئے خود اپنے میں، اپنی ذات، اپنے خواص میں یکسو ہے نہ یکساں بلکہ تبدیلی اس کا خاصہ ہے اور تبدیلی خود دیکھنے والے کی طبیعت کا بھی خاصہ ہے۔ اسی نکتے کو ملحوظ رکھتے ہوئے غالب نے عالم تمام کو حلقۂ دامِ خیال قرار دیا تھا۔ تاہم اپنی اصل میں غالب جیسی باعمل، معاملہ فہم اور حسّاس شخصیت کے لیے نہ تو عالم تمام حلقۂ دامِ خیال تھا اور نہ جنونیوں، مجذوبوں یا غافلوں کا مامن و مسکن۔ غالب کے لیے زندگی محض جہدِ مسلسل کا نام تھی۔

زخمی ہوا ہے پاشنہ پائے ثبات کا
نَے بھاگنے کی گوں نہ اقامت کی تاب ہے

جہاں فرار کی کوئی راہ ہو نہ اقامت کی کوئی سبیل، وہاں محض شکوہ، محض احتجاج، محض نوحہ ہی ممکن ہے۔

حرص و آز، نفاق و افتراق اور ہر تکلف و آسائش سے بری اور بلند ہوتے ہیں۔ خاکساری جن کی شناخت ہوتی ہے اور دلوں پر حکمرانی جن کی توفیق۔ غالب کہتے ہیں کہ ہمارا شمار تو اُن بے نیاز ہستیوں میں کرنا چاہیے جنھیں اگر کوئی غم بھی ہوتا ہے تو محض بہ قدر یک ساعت، اس کی دلیل وہ ان لفظوں میں بہم پہنچاتے ہیں کہ چونکہ ہم آزاد منش قلندر ہیں اس باعث برق جیسی غارتگر قوت سے اپنے ماتم خانے کی بجھی ہوئی شمعوں کو روشن کر کے منفی سے ایک مثبت کام لے لیتے ہیں نہ اس لیے کہ چونکہ ہم منفی سے مثبت کام لینے کا ہنر یا حوصلہ رکھتے ہیں اس باعث ہمارا شمار آزاد دل میں ہوتا ہے۔ محولہ بالا شعر کی روشنی میں یہ اشعار بھی دیکھیے کہ تطابق بہ نفی کی صورت میں وہ یکے بعد دیگرے، باہم ضدوں کو کس طرح بروئے کار لاتے ہیں :

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
ہیولیٰ برق خرمن کا ہے خونِ گرم دہقاں کا

نہ ہوگا یک بیاباں ماندگی سے ذوق کم میرا
حبابِ موجۂ رفتار ہے نقشِ قدم میرا

جہاں میں ہوں غم و شادی بہم ہمیں کیا کام
دیا ہے ہم کو خدا نے وہ دل کہ شاد نہیں

اب ذرا غالب کے اس شعر پر غور فرمائیں :

جوئے خوں آنکھوں سے بہنے دو کہ ہے شامِ فراق
میں یہ سمجھوں گا کہ شمعیں دو فروزاں ہوگئیں

غالب کے اس شعر میں بھی چیزوں سے ربط پیدا کرنے، انھیں قبول کرنے یا رد کرنے کا اپنا ایک اسلوب ہے۔ غالب یہ ضرور کہتے ہیں کہ ہو رہے گا کچھ نہ کچھ گھبرائیں کیا۔ مگر غالب کا اصل انداز نظر ان کے انھیں اشعار سے مترشح ہوتا ہے۔ جنھیں وہ تقدیر پر اکتفا کرنے یا فارغ ہونے کے برخلاف ایک دوسری راہ نکالنے کی سعی کرتے ہیں۔ غالب جوڑے دار ضدوں یعنی

Binary opposition کو پہلو بہ پہلو رکھ کر معنی کو ایک نیا اور مختلف تناظر عطا کرتے ہیں بلکہ اکثر ہماری حیرتوں کو بر انگیخت کرتے اور انھیں ایک نئے طور پر ترتیب بھی دیتے ہیں۔ غالب جہاں ضدوں کو مستعمل اور متداول ضدوں یا جوڑے دار ضدوں جیسے سرد/گرم 'سیاہ/سفید' رحمت/زحمت' زمین/آسمان' ہجر/وصال' انکار/اقرار' شام/صبح' وغیرہ کے طور پر اخذ کرتے ہیں وہاں ان کے لفظی متضاد پیرایوں کے بجائے معنی یا کیفیت کی سطح پر قاری کے ذہن میں متضاد تاثر کو برانگیخت کرنے کی کوشش بھی کرتے ہیں۔ظاہر ہے یہ ایک مشکل ترعمل ہے ایک دوسرے یا تیسرے درجے کا شاعر سامنے کی روزمرّہ ضدوں پر اکتفا کرلیتا ہے جبکہ بڑا شاعر ہمیشہ توقع کو رد کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔

رسکن نے ایک اور بات کہی تھی کہ بڑا شاعر اپنے محسوسات میں جتنا شدید ہوتا ہے اسی قدر اس کا اظہار بھی شدید ہوتا ہے جب کہ دوم درجے کا شاعر اپنے محسوسات میں تو بے حد شدید ہوتا ہے لیکن اظہار میں کمزور واقع ہوتا ہے یعنی وہ اپنے محسوسات کو ان کی شدّت کی نسبت سے اظہار کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔

محولہ بالا شعر میں غالب نے ایک طرف جوئے خوں کو آنکھوں سے بہنے پر کسی طرح کی شکایت کی ہے نہ احتجاج اور نہ ہی وہ اس صورتِ حال کا ماتم کرتے ہیں اور نہ داد خواہ ہوتے ہیں بلکہ منفی حالت ہی میں انھیں ایک مثبت صورت بھی جھلکتی ہوئی نظر آتی ہے' وہ جوئے خوں میں بھی غنیمت کی ایک راہ نکال لیتے ہیں کہ میں یہ سمجھوں گا کہ شمعیں دو فروزاں ہوگئیں۔ یہاں خوں کی ٹپک اور جوئے خوں کے بہنے میں شمع کی لَو کی لرزش سے جو مناسبت قائم کی ہے اس نے پیکروں کا ایک چکا چوند کرنے والا سلسلہ سا قائم کر دیا ہے۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ صرف نظر یا نظر انداز کرنے کا فن بھی غالب کو خوب آتا ہے مگر اس سے زیادہ چیزوں سے 'اُلجھنے اور انھیں اُلجھانے' انھیں برتنے اور ان سے لطف اندوز ہونے یا ان سے نشاط انگیز اذیّت اٹھانے کی طرف ان کی طبیعت کچھ زیادہ ہی مائل رہتی ہے۔ آپ غالب کی تراکیب ہی کا مطالعہ کریں تو پتہ چلے گا کہ وہ لفظ اور لفظ کے مابین کوئی باریک سی درز بھی چھوڑنے کے قائل نہیں ہیں۔ان کی ترجیح کسی ایک لفظ کے بجائے لفظ کو دیگر لفظوں کے

ساتھ خوشیوں یا گچھوں کی شکل میں دیکھنے یا دکھانے پر ہوتی ہے۔ ان کا ٹھ دار اور کسی بندھی ترکیبوں سے اُن کی جذباتی شدتوں کا بھی بخوبی پتہ چلتا ہے۔ یہ صورت اکثر ان اشعار میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے جن میں وہ چیزوں سے اُلجھنے، انھیں اُلجھانے یا اذیت کے لمحوں میں نشاط کے لطیف تجربے سے دوچار ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

گلیوں میں میری نعش کو کھینچے پھرو کہ میں
جاں دادۂ ہوائے سرِ رہ گذار تھا

عشرتِ پارۂ دل، زخمِ تمنّا کھانا
لذتِ ریشِ جگر غرقِ نمک داں ہونا

جراحت تحفہ، الماس ارمغاں، داغِ جگر ہدیہ
مبارک باد اسد غم خوارِ جانِ دردمند آیا

دل حسرت زدہ تھا، مائدۂ لذتِ درد
کام یاروں کا بقدرِ لب و دنداں نکلا

مقدمِ سیلاب سے دل کیا نشاط آہنگ ہے
خانۂ عاشق مگر سازِ صدائے آب ہے

عشرتِ قتل گہہ اہلِ تمنّا مت پوچھ
عیدِ نظارہ ہے شمشیر کا عُریاں ہونا

ان اشعار میں یقیناً مسوکیت (Masochaism) کا میلان واضح ہے، فرد کی ذات جس میں عین مرکز میں آجاتی ہے، مسوکیت پسند جسمانی یا جذباتی اذیت سے محظوظ ضرور ہوتا ہے

مگر وہ دوسروں کے باب میں ایذا پسند یا آزار دوست نہیں ہوتا۔ غالب ایک طرف اپنے ٹھیٹھ معنی میں انسان دوست اور وسیع المشرب واقع ہوئے ہیں لیکن جذباتی اذیت کے لمحوں میں ان کا مقصد تطابق بہ نفی ہوتا ہے وہ بڑی خوشدلی کے ساتھ اپنی ناآہنگیوں کو نفسیاتی سطح پر انگیز کر لیتے ہیں۔ اس قسم کے اشعار کی پہلی قرارت یقیناً پڑھنے والے کے ذہن پر کچوکے لگاتی ہے بلکہ ہمارے اندر تلخ آمیز تاثر پیدا کرنے کی موجب بھی ہوتی ہے لیکن دوسری اور تیسری قرارت کے بعد ہم پر غالب کی وہ پختہ تر ذہانت منکشف ہو جاتی ہے جس کا مقصود ہمیں یہ باور کراتا ہوتا ہے کہ روییئے زار زار کیا کیجیے ہائے ہائے کیوں؟ جو لوگ کمالِ ہوشیاری سے نفی کو انگیز کرنے کے فن سے واقف ہیں اور نہایت خوشدلی کے ساتھ نفی سے مطابقت پیدا کر لیتے ہیں۔ زندگی کا ہر جبر اُن پر آسان ہو جاتا ہے اور ہر اذیت ان پر خود اتلافی کے ایک امکان کے طور پر صادر ہوتی ہے۔

ہر چند سبک دست ہوئے بت شکنی میں
ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہے سنگِ گراں اور

زخم پر چھڑکیں کہاں طفلانِ بے پروا نمک
کیا مزا ہوتا اگر پتھر میں بھی ہوتا نمک

داد دیتا ہے مرے زخمِ جگر کی واہ واہ
یاد کرتا ہے مجھے دیکھے ہے وہ جس جا نمک

مژدہ اے ذوقِ اسیری کہ نظر آتا ہے — دامِ خالی، قفسِ مرغِ گرفتار کے پاس
جگرِ تشنۂ آزار تسلی نہ ہوا — جوئے خوں ہم نے بہائی بُنِ ہر خار کے پاس

نشاطِ داغِ غمِ عشق کی بہار نہ پوچھ
شگفتگی ہے شہیدِ گلِ خزانی شمع

مقتل کو کس نشاط سے جاتا ہوں میں کہ ہے
پُر گُل خیالِ زخم سے دامن نگاہ کا

غالب نے اپنے ایک فارسی شعر میں یہ غلط نہیں کہا تھا:

عمرہا چرخ بہ گردد کہ جگر سوختہ ای

چوں من از دودۂ آزر نفساں برخیزد

غالب تو عشقِ ویراں ساز کو استعارے کی زبان میں ہستی کی رونق قرار دیتے ہیں اور اس انجمن کو بے شمع کہتے ہیں جس کے خرمن میں برق نہیں ہے۔ زخم تو زخم، زخموں کی بخیہ گری اسی لیے انھیں مرغوب ہے کہ زخم سوزن کی اپنی ایک لذّت ہے، دل جیسی چیز اگر دو نیم نہ ہوتی ہو تو ان کا اصرار خنجر سے سینے کو چیرنے پر ہوتا ہے اور مژہ اگر خونچکاں نہیں ہے تو وہ دل میں چھری چبھونے کی تاکید کرتے ہیں۔

ایک طرف دشت میں انھیں عیش ہے کہ گھر یعنی گھر کی عافیت تک یاد نہ رہی اور دوسری طرف وہ اس لق و دق بیاباں میں ایک دیوار کے طالب ہیں کہ شوریدگی کے ہاتھوں جو سر وبالِ دوش بن گیا ہے اس کا مداوا بجز سنگِ دیوار کے کچھ اور نہیں۔

ان تمام صورتوں میں یقیناً جذبات اور محسوسات کی سطح پر بڑی شدّت اور تندی ہے لیکن اس بظاہر جوش اور تشنج کے پیچھے غالب کا ایک وسیع تر نظریۂ زندگی کام کر رہا ہے۔ قیام اور عافیت ان کے یہاں موت ہی کی مترادف صورتیں ہیں ان کے مخاطبوں میں اقرار پر انکار، وفا پر جفا، تعمیر و تخریب، مرہم پر زخم اور گھر پر بیاباں کو جو فوقیت حاصل ہے وہ ان کی طبیعت کی یک گونہ بے اطمینانی اور بے تابی کی مظہر تو ہے ہی، لیکن اس سے زیادہ تطابق بہ نفی کی وہ صورت ہے جس میں مختلف ضدوں کے درمیان زندگی کرنے کی ایک نئی اور ہم میں سے اکثر کے لیے ایک اجنبی راہ نکالنے کا راز مضمر ہے۔ میر کا اپنا ایک قرینہ تھا اور انھوں نے گذران کی ایک صورت کچھ اس طور پر نکالی تھی:

مرے سلیقے سے میری نبھی محبّت میں

تمام عمر میں ناکامیوں سے کام لیا ◆◆

غالب: پیشرَوِ اقبال

عبد الحق

یہ نہ تو تقابل ہے اور نہ توازن۔ دو ذو لسان سحر ساز شاعروں کے مخصوص ذہنی و فکری اور مشترک تفاعل کی تفہیم ہے اور تعبیر۔ بلکہ سلسلۂ فکرِ انسانی کی بوالعجبی کا ایک عاجزانہ مطالعہ پیش نظر ہے، جس میں چراغ سے چراغ جلنے کی روایت کا ایک پرتو نظر آئے گا۔ ایک ناقد نے لکھا کہ اگر سرسید نہ ہوتے تو فارسی زبان میں خودی کا فلسفہ نازل نہ ہوتا۔ دوسرے ناقد کا قول ہے کہ اگر حالی نہ ہوتے تو اقبال کی شاعری وجود میں نہ آتی۔ ایک تیسرا قول سر عبدالقادر کا ہے:

> "اگر میں تناسخ کا قائل ہوتا تو ضرور کہتا کہ مرزا اسد اللہ غالب کی روح نے اقبال کے جسدِ خاکی میں دوبارہ جنم لیا"

قیاسات جو بھی ہوں، غالب و اقبال کے مابین کچھ مشترک ابعاد ضرور ہیں، جن پر ناقدین نے ذکرِ کثیر سے کام لیا ہے۔ میری رائے میں اقبال (حالی کے بعد) پہلے شخص ہیں جنھوں نے غالب شناسی کو مہمیز کیا، ان کو انتقادِ غالب میں بھی تقدیم حاصل ہے اور غالب کی عظمتوں کے اعتراف میں سب پر سبقت بھی۔ ادعائیت پر محمول نہ کیا جائے تو کہوں کہ اقبال پہلے شخص ہیں جنھوں نے غالب شناسی میں وہ پیغمبرانہ اظہار و انکشاف کیا جس کی سرحدوں کو آج تک نقد و تخلیق کا کوئی مردِ میدان مَس نہ کر سکا۔

غالب و اقبال کی عظمت کے اقرار و اعتراف میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ انکار تو کجا اشتباہ کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ ان کی عظمت لازوال شہرت رکھتی ہے۔ دونوں نے بظاہر اپنے کو فردا کے فن کار کی صورت میں پیش کیا اور اس پر اصرار بھی کرتے رہے مگر واقعہ یہ ہے کہ دونوں نے زمان و مکان کے فصلین کو مسخر کر لیا ہے اور ان سے ماورا ہیں۔ انھوں نے ہمارے شعر و ثقافت کو آفاقی اساس بخشا ہے۔ ہمیں دنیا کی بڑی تخلیقات کے روبرو اس شان سے لا کھڑا کیا کہ آنکھوں کو خیرگی نہیں ہوتی اور نہ شرمساری بلکہ ایک تفاخر کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہی نہیں بہ قول پروفیسر رشید احمد صدیقی ان کی وجہ سے بارگاہِ ایزدی میں بھی ہماری توقیر میں اضافہ ہوگا۔

میں عالمی ادب سے زیادہ واقف نہیں لیکن گوشۂ دل میں یہ گمان ضرور گزرتا ہے کہ کیا ان دونوں کی موجودگی ایک عجوبہ نہیں ہے؟ اردو، دنیا کی کمسن زبانوں میں سے ہے۔ اس کی کم عمری اور کم مائیگی کو دیکھیے۔ دوسری طرف عالمی میزان پر دو بڑے فن کاروں کے وزن و وقار کا اعتراف کیا دنیائے تخلیق کا معجزہ نہیں ہے؟ شاید ہی کسی ادب کو یہ منزلت میسّر ہو۔ یہ مغلوں کی دین ہو یا مغربیوں کا فیضان۔ سرزمینِ ہند کی تاب کار زرخیزی کا یہ تخلیقی استعجاب فکر طلب ضرور ہے۔

بہ ظاہر یہ دونوں دو دار الخلافہ کے باشندے ہیں مگر بیسوں سلاطین و سلطنت سے سیراب ہیں۔ تحریری حوالوں میں یہ کثرت آرائی موجود ہے کہ دجلہ و دینوب و نیل ان کی زد میں ہے۔ یہی نہیں آفاق بھی اپنی ممکنہ جہات کے ساتھ ان میں گم ہے۔ وسعتِ نظر کی پہنائی میں ارض و سما کی دنیا محدود نظر آتی ہے۔ شاید اسی باعث دونوں جہانِ تازہ کی تعمیر میں سرگرداں ہیں۔ اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی اضطراری آرزو میں سرشار دکھائی دیتے ہیں۔ ان کی وسعت طلبی گمان آبادِ ہستی اور آفاقی حصار کیا عرش سے بھی پرے لے جاتی ہے۔ یہ تصور بایدو شاید کہیں نظر آئے۔ یہ تصورات اس تہذیب کے طفیل ہیں جو زمان و مکان کی ابدیت سے مستعار ہیں اور لامتناہی تسلسل کا نظری و فکری نکتہ فراہم کرتے ہیں، اسی لیے تخلیقی فعالیت کا سرچشمہ حسن آفرینی کے مرقعے تیار کرتا ہے جو ابدیت کی حدوں کو چھوتا ہے۔ اس عمل میں مرکزی محور ابن آدم کا ہے جو اپنی حدود میں خلق

کی صفات رکھتا ہے۔ اس شرف میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہے۔ دونوں کی آفاقی برنائی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے فکر و اذکار میں انسان کو بڑی بزرگی حاصل ہے۔ کائنات اور انسان کا یہ بسیط تصور دونوں کو مشترک اقدار سے منسلک کرتا ہے۔ محکومی کی پراگندہ فضا اور مغلوب قوم کی نفسیات میں اس بے کراں وسعت کی ترغیب ایک مستحسن فکری اقدام تھا' جس کے نقیب غالب بھی تھے اور اقبال بھی۔ جسمانی اور جغرافیائی حد بندیوں سے مفر نہ ملنے کی صورت میں تمناؤں کی کھلی فضا میں دو سانس کی سیر بھی جنھیں نایاب تھی۔ دونوں آزادی اور آرزومندی کے خواہاں تھے۔ غالب کی فضائے بسیط کا تخیلی تصور اقبال کے لیے بڑی کشش رکھتا ہے۔ ہر آن شانِ وجود کی صدا سے اقبال مضطرب ہیں۔ اس شش جہات کی دنیا کو وا ہمہ قرار دیتے ہیں اور اس کی تخلیق وہ خود کرنا چاہتے ہیں۔ 'جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود' پر ان کا ایقان ہے۔

اس موضوع کو دوسرے رُخ سے بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔ اقبال غالب کے ذہنی اُفق سے کہیں آگے ہیں۔ ان کی انفرادی تخلیقی توانائی کے علاوہ ان کا مطالعہ' معاصر فکری رویے' ملکی اور بین الاقوامی سیاست کی کشاکش کی وجہ سے یہ سبقت ایک فطری فیض ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ اقبال نے غالب کی عظمت کو تسلیم کرنے میں بخل نہیں برتا نہ ہی کسی تامل سے کام لیا۔ اقبال نے تو غالب سے بہت کم رُتبے کے شعرا سے اپنے عجز و نیاز کا اظہار کیا ہے۔

مجنوں گورکھپوری کے حوالے سے یہ کہنے میں عار نہیں کہ اقبال نے مولانا رومی سے جس نیاز مندی کا اظہار کیا ہے وہ بے جا عقیدت کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس سے اقبال کی مفکرانہ حیثیت کو نقصان بھی پہنچا ہے۔ ان مباحث سے قطع نظر اقبال کی علمی دیانت داری دیکھیے کہ وہ اپنے تصورات کو دوسروں سے بھی منسوب کرتے ہیں۔ اس نسبت میں ان کے قلب و نظر کی فراخی بھی شامل ہے۔ اس نوع کا اظہار اقبال ہی کرسکتے تھے۔

خرد افزود مرا درسِ حکیمانہ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں

غالب نے بھی کما حقہٗ اعتراف کیا ہے۔ ہاں کہیں کہیں ان کی شوخی نے عجب لطف دیا ہے۔ سرقے و توارد کے اتہام کو جس خوبصورتی سے غالب نے نبھایا ہے وہ صرف غالب کو ہی

زیب دیتا ہے:

گماں مبر کہ تو ار دیقیں شناس کہ درز

متاعِ من بہ نہاں خانۂ ازل بردست

مگر غالب نے صدق دل سے اپنے اکتساب اور عجز دونوں کا برملا اظہار بھی کیا ہے:

نگویم تازہ دارم شیوۂ جادو بیاناں را

ولے در خویش بینم کارگر جادوئے آناں را

اقبال کی طرح غالب نے بھی ظہوری، نظیری، عرفی، بیدل کی حکیمانہ بصیرتوں اور فنی کمالات کو تسلیم کیا ہے۔ ہوتا بھی ہے کہ فکرِ انسانی کا یہی تسلسل ہے جو فکر و نظر کو آگے کی طرف جولاں رکھتا ہے اور ماضی کے احوال و افکار سے سیرابی بھی حاصل کرتا رہتا ہے فکر نہ جامد ہے اور نہ فن۔ دونوں رواں دواں رہتے ہیں۔ اسی سے اکتسابات کا عمل نئے تخلیقی اسلوب اختیار کرتا رہتا ہے۔ یہ بات بھی توجہ طلب ہے کہ اقبال کی رہبری غالب کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں کر سکتا تھا۔ وہ جن تصورات کے حامل تھے اور ان کے لیے اظہار کا جو پیرایۂ بیان درکار تھا غالب ہی کفالت کر سکتے تھے۔ اسی لیے غالب سے استفادے کے علاوہ اُردو کے دوسرے شعراء کا حوالہ یا اخذ و استنباط کا اشارہ نہیں ملتا۔ یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھیے کہ فکر و نظر کے عمیق عنوانات کے ابلاغ کے لیے میرامّن، میر تقی میر، انشا ذوق اور دماغ کی زبان ساتھ نہیں دے سکتی۔ لفظ و معنی کی ایک دوسری دنیا کی ضرورت نے غالب کو مجبور کیا کہ وہ روشِ عام سے ہٹ کر بیدل کی پیچیدہ گوئی میں پناہ لیں۔ لفظیات کی یہ تراشیدگی اور مفہوم کی گراں باری سے آہنگ کو متحمل کرنا معمولی ذہن کا کام نہ تھا۔ چنانچہ خود غالب کو احساس تھا کہ خیالات کے تلاطم کے لیے الفاظ کا جامہ تنگ نظر آتا ہے۔

کروں خوانِ گفتگو پر دل وجاں کی میہمانی

اقبال کے مشاہدے میں ترسیل کی یہ ناکامی کبھی کبھی نالۂ دلدوز بن کر نمایاں ہوتی ہے:

حقیقت یہ ہے جامۂ حرفِ تنگ — حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ

فروزاں ہے سینے میں شمعِ نفس — مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس

یا اس سے زیادہ بلیغ اور بے کسی کا اظہار اس شعر میں ہے:

در حرف نمی گنجد ایں معنیٔ پیچیدہ
یک لحظہ بدل در شو شاید تو درای

لفظ ومعانی کے اس رشتے کو نظر میں رکھیں تو غالب و اقبال کے اسالیب کا تنوع اور دیرپا تاثر ذہن نشین ہو سکے گا۔ دونوں کو ایک نئی زبان، نیا آہنگ اور نیا شعری سانچہ ڈھالنا پڑا۔ جس میں لفظوں کے معانی میں وسعت کے ساتھ پھیلنے کی کیفیت عام ہے۔ دونوں فن کار فکر کے ابلاغ میں کامیاب ہیں۔ اس کا سبب بھی آپ کے سامنے ہے۔ یہ محض حادثہ نہیں ہے بلکہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ دونوں ذو لسان شاعر ہیں اور زبانوں پر یکساں قدرت رکھتے ہیں۔ دونوں نے یہ میزانِ تخلیق بھی قائم کیا ہے کہ اُردو میں اسی ادیب کو عظمت ملے گی جو فارسی و عربی زبانوں کا مزاج داں ہوگا۔ یہ وہ پیمانہ ہے جس پر فن کی بقا کا انحصار ہوگا۔ غالباً یہی اسباب ہیں جو اقبال کو غالب سے قریب کرتے ہیں۔ غالب طرزِ بیدل کے دلدادہ ہیں۔ اُردو میں میر تک ان کی رسائی ناسخ کے توسط سے ہے۔ یہ بھی بلاوجہ نہیں ہے۔ بیدل کے بعد کون ہے جو غالب کے مزاج کو راس آتا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ بیدل اقبال کو بھی بہت پسند ہیں۔ حد یہ ہے کہ بیدل کا ابہام بھی اقبال کو عزیز ہے۔ اور وہ شاعری میں ابہام کی اہمیت کو ایک امرِ واقعہ تصوّر کرتے ہیں۔ کیا یہ ادبی تخلیق کا اعجاز نہیں ہے کہ تفکر اور طرزِ اظہار کی اتنی قربت کے باوجود اقبال نے اپنا الگ مقام پیدا کیا اور غالب سے آگے گامزن ہوئے۔ کوئی دوسرا شاعر ہوتا تو وہ اپنی ندرتِ فکر و اسلوب کا سفینہ ڈبو چکا ہوتا۔ اس کی حیثیت نقشِ کفِ پا کی بھی نہ ہوتی۔ دنیائے ادب میں متعدد فن کار اس سانحے کے شکار ہو کر گمنامی کے قعر میں گرے اور جانبر نہ ہو سکے۔ میرے نزدیک اقبال کی آفاقیت اور عظمت کی یہ بڑی کرشمہ سازی ہے جسے بغیر حجت و براہین کے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ متنوع اور متضاد افکار کے ساتھ مختلف اسالیب کی آمیزش سے اقبال کے فکر و اظہار کی ساخت ہوتی ہے۔ یہ بھی ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ دوسرے افراد و اسالیب کے برعکس مرشد روشن ضمیر یعنی مولانا روم اور غالب سے اقبال کی والہانہ شیفتگی کا سلسلہ ہر دَور میں قائم رہتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ اقبال کی فکر کے مختلف ادوار ہیں اور وہ بہتر سے بہتر صورت گری کے لیے ہمیشہ آگے بڑھتے رہے۔ خیالات سے ترکِ تعلق بھی کرتے رہے اور رجوع بھی۔ نت نئے مشاہدے اور ان کے عواقب بھی انھیں مجبور کرتے

رہے کہ وہ فکرِ فروزاں کی تکمیل کے لیے تلاش جاری رکھیں۔ شاعری یا فکر کا ابتدائی دور دیکھیں آپ باور کریں گے کہ غالب سے اقبال کی ذہنی مناسبت کتنی معنی آفریں ہے۔ آغازِ شاعری سے لے کر پایانِ عمر تک غالب سے ان کی عقیدت قائم رہتی ہے۔ اسے آپ معمولی بات نہ سمجھیں۔ اقبالیات کے مطالعے میں اس ارتباط کی بڑی اہمیت ہے۔ اقبال اُنیسویں صدی کی آخری دہائی میں فکرِ سخن کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

سنہ ۱۹۰۰ء کی ایک مشہور نظم "ابرِ گہربار" ہے۔ حضور سیدِ کونینؐ کی شان میں یہ نظم ایک فریادِ اُمت کے نام سے منسوب ہے۔

تیری اُلفت کی اگر ہو نہ حرارت دل میں
آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا

بحر و قافیے کے علاوہ کئی مفاہیم کے ساتھ اس بند کی لفظیات میں غالب کی آوازِ بازگشت سنائی دیتی ہے۔ شہادت گہ (قتل گہ) آساں، برقِ نگہ (تقاضای نگہ) شوق (دیوانگیِ شوق)قصر (کاشانہ) نظارۂ رخسار (عید نظارہ) ویراں (خرابی) حیراں (حیراں)چلمن (جلوہ) کے علاوہ ذرا مصرعوں کو ملاحظہ فرمایئے:

لطف دیتا ہے مجھے مٹ کے تری الفت میں
(لے گئی خاک میں ہم داغِ تمنائے نشاط)
کبھی چلمن کو اُٹھانا کبھی پنہاں ہونا
(آپ جانا اُدھر اور آپ ہی حیراں ہونا)

اس سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ اقبال کی یہ پسندیدگی بلا سبب نہیں ہے۔ اقبال کی دوسری نظم "گلِ شمع" کے عنوان سے دسمبر ۱۹۰۲ء میں مخزن میں شائع ہوئی تھی پہلے ہی بند کا ٹیپ کا شعر ہے جو بعد میں بانگِ درا کی ترتیب کے وقت حذف کر دیا گیا۔

از مہر تا بہ ذرّہ دل و دل ہے آئینہ
طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ

۱۹۰۱ء کی ان کی یادگارِ زمانہ، غالبیات میں سب سے اہم بالشان خراجِ عقیدت سے معمور اور غالب

شناسی میں سنگ میل کی حیثیت رکھنے والی نظم "مرزا غالب" ہے جس کے پہلے ہی بند میں دیوانِ غالب کا پہلا شعر ٹیپ کا بند تھا جو بعد میں شامل نہ ہو سکا۔

ہماری ادبی تاریخ میں دو اساتذہ کے اسمائے گرامی شاگردوں کی ذہنی تربیت اور فکری تشکیل میں بے نظیر ہیں۔ مولانا فاروق کو مولانا شبلی کی نشوونما میں اور مولانا سید میر حسن کو اقبال کی تربیت میں بڑا دخل ہے۔ اقبال نے بھی کھلے دل سے اعتراف کیا ہے:

وہ شمع بارگاہِ خاندانِ مرتضوی
رہے گا مثلِ حرم جس کا آستاں مجھکو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروّت نے نکتہ داں مجھکو

مولانا سید میر حسن تبحر علمی کے ساتھ ادبیات سے شغف رکھتے تھے اور تخلیقی ہنرمندی کے رمز شناس بھی تھے۔ ساتھ ہی افکار و نظریات کے مختلف دبستانوں پر گہری نظر کے مالک تھے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ وہ مسائلِ دقیقہ یا فلسفے کی مہات پر جب اُلجھتے تو سیالکوٹ آکر مولانا سے رجوع کرتے اور مولانا سے ہی ان کی تشفی ہوتی۔ ان امور سے قطع نظر مولانا بے حد روشن خیال اور وسیع المشرب بھی تھے۔ اندازہ لگائیے کہ پنجاب کے علما مل جل کر سرسید احمد خاں اور ان کی تحریک کی مخالفت پر آمادۂ پیکار تھے۔ مگر مولانا سید میر حسن سرسید کے مدّاحوں اور میزبانوں میں تھے۔ وہ سرسید کے ساتھ علی گڑھ کے لیے چندہ بھی فراہم کرتے۔ سرسید کے استقبال میں انھوں نے ایک عربی قصیدہ بھی لکھا تھا۔ مکاتیب سرسید کے مطالعے سے بھی اس تعلق سے بڑی روشنی پڑتی ہے۔ اقبال علی گڑھ تحریک سے مولانا کے توسط سے روشناس ہوئے۔ اس کا قوی امکان ہے کہ غالب سے پسندیدگی کی ایک وجہ مولانا کی ذات بھی ہو سکتی ہے۔ سرسید تو غالب کے نیازمندوں میں ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ سرسید کی تاریخی ترتیب کو غالب نے استحسان کی نظر سے نہیں دیکھا اور تقریظ میں ماضی پرستی کو فعل عبث قرار دیا۔

مردہ پرور دن مبارک کار نیست

ماضی بہ عنوانِ دیگر تقلید پرستی ہے جو غالب کی اجتہاد پسند طبیعت کے منافی ہے۔

چہ خوش بودے اگر مردِ نکو یے

ز پا بندِ ستاں آزاد رفتے

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب

پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

با من میاویز اے پدر فرزند آدم را نگر

ہر کس کہ شد صاحب نظر دینِ بزرگاں خوش نکرد

اقبال تو خودکشی کو تقلید پر ترجیح دیتے ہیں:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی

رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

مگر اقبال کی صمیمیت اور اعتدال پسندی نے اسے مخصوص نظامِ فکر سے مربوط کیا ہے:

ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر

اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

میرا قیاس ہے کہ مولانا میر حسن نے تخلیقی تربیت میں اقبال کو مطالعۂ غالب کی تحریک دلائی ہو۔

یہ بھی امکان ہے کہ مولانا گرامی نے مزید مہمیز کیا ہو۔ ان قیاسات سے قطع نظر حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۹۷ء سے ۱۹۰۱ء تک کا تین سال یا چار سال کا درمیانی وقفہ غالب شناسی کا نقطۂ آغاز ہے۔ وہ ابتدا جو اپنے بطن میں بلندی کی معراج رکھتی ہے۔ یادگارِ غالب ۱۸۹۷ء میں شائع ہوئی اور اقبال کی نظم "مرزا غالب" مخزن ستمبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی۔ اگر "مرثیۂ غالب" کو نظر انداز کر دیں تو اقبال کی یہ نظم کسی بڑے شاعر کا پہلا خراجِ عقیدت ہے۔ جو غالب کے فکر و فن کو نئی معنویت کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ اس نظم میں پانچ بند تھے۔ بانگِ درا کی ترتیب کے وقت دوسرا بند حذف کر دیا گیا اور ایک نیا بند لکھ کر شامل کیا گیا۔ حذف شدہ بند کے اشعار قابلِ ذکر ہیں

معجزِ کلکِ تصور ہے وِیا دیواں ہے یہ یا کوئی تفسیرِ رمزِ فطرتِ انساں ہے یہ
نازشِ موسیٰ کلامی ہائے ہندوستاں ہے یہ نورِ معنی سے دل افروزِ سخنداناں ہے یہ

نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

اس نظم میں اقبال نے چار نکتوں پر خاص توجہ دی ہے۔ غالب کا تفکّر یا تخیّل اور اس کی عظمت پر اظہار اور اقرار ملتا ہے جیسے فکرِ انساں، مُرغِ تخیّل، فردوسِ تخیل، کشتِ فکر، رفعتِ پرواز، فکرِ کامل وغیرہ۔

دوسرا پہلو غالب کی اندروں بینی ہے جو پردۂ وجود کو چیر کر اسرارِ حیات کا انکشاف کرتی ہے۔ جیسے روح، پنہاں، مستور، مضمر، اعجاز، دل افروز، نورِ معنی، رمزِ فطرت، سودائی دل، محوِ حیرت، نگاہِ نکتہ بیں، ذرّے ذرّے میں خوابیدہ شمس و قمر، خاک میں پوشیدہ لاکھوں گہر، دفن فخرِ روزگار کے استعاروں اور کنایوں میں بیان کیا گیا ہے۔

تیسرا نکتہ وہ ثقافتی روح ہے جس کی ترجمانی میں کلامِ غالب وقف ہے جسے نظر انداز کرکے نہ تو اس تخلیق کو سمجھنا ممکن اور نہ تخلیق کار کو۔

نازشِ موسیٰ کلامی ہائے ہندوستاں ہے یہ، خندہ زن ہے غنچۂ دلّی گلِ شیراز پر، اُجڑی ہوئی دلّی میں آرامیدہ، کیا ہوگئی ہندوستاں کی سرزمیں، جہاں آباد گہوارۂ علم و ہنر، سراپا خاموشش تیرے بام و در، ذرّے ذرّے میں ترے خوابیدہ ہیں شمس و قمر، پوشیدہ ہیں تیری خاک میں لاکھوں گہر، دفن تجھ میں ہے فخرِ روزگار، جو آب دار موتی کی مانند ہے۔

حیرت ہوتی ہے کہ غالب پر سب سے اچھی کتاب یادگارِ غالب سمجھی جاتی ہے اور سچّائی بھی یہی ہے۔ مگر حالی نے فکر کی عظمت، تفکّر، تخیّل کی بلند پروازی، فکرِ کامل، فردوسِ تخیّل مختصراً غالب کی عظمتِ فکر اور تخیّل کی بلند پروازی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ہاں نادر خیال، نیا خیال، اچھوتا خیال جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ یہ اقبال اور صرف اقبال ہیں جنھوں نے پہلی بار غالب کے فکری ارتفاع پر توجہ دلائی ہے۔ اسی طرح اقبال نے غالب کی نگاہِ نکتہ بیں، تفسیرِ رمزِ فطرت انسان، فن کی معجز نمائی، شوخیِ تحریر میں رمزِ حیات کی پنہائی کا بھی ذکر نہیں ملتا۔ تیسرا پہلو

بھی اقبال کا اختراعی اظہار ہے۔ یعنی فن اور فن کار کو ثقافت کے آئینہ خانے میں دیکھنے یا پرکھنے پر اصرار اقبال کی انتقادی بصیرت کی شناخت ہے۔ 'خندہ زن ہے غنچۂ دلی گلِ شیراز پر' گلِ شیراز کے بارے میں ڈاکٹر سید عبداللہ نے سعدی، حافظ اور عرفی کا نام لیا ہے اور عرفی کی نشان دہی کی ہے جسے آج کے نظریہ ساز ناقد برتنے پر مجبور ہو رہے ہیں۔

اس نظم میں پیش کیا گیا آخری نکتہ ہمارے نزدیک بہت اہم ہے اور دوررس امکانات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ خود اقبال کی نکتہ رس طبیعت کا ادراک ہوتا ہے۔ غالب کو اب تک فارسی شعرا کا ہمدوش بتایا گیا تھا مگر اقبال نے گلشنِ دیار میں خوابیدہ گوئٹے کا ہمنشین قرار دے کر غالب کو آفاقی حدود تک لے جانے میں سبقت لی ہے۔ یہ بات اقبال سے پہلے نہ حالی کی زبان سے سنی گئی اور نہ بعد کے زمانۂ قریب میں۔ اقبال کا یہ قول ان کی شعوری اور سمجھی ہوئی سچائی ہے اور روشن دلیل بھی ہے جس کا سہارا لے کر ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری نے ایوانِ تنقید کا بلند مینار تعمیر کیا اور غالب کو مفکرینِ مغرب کے روبرو بٹھایا۔ میں سمجھتا تھا کہ شاید ۱۹۲۴ء میں ترتیبِ نو کے وقت نظم میں اس شعر کا اضافہ کیا گیا ہو مگر ایسا نہیں ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ اقبال ۱۹۰۱ء میں گوئٹے سے واقف تھے اور غالب کو گوئٹے کا ہمنوا سمجھتے تھے۔ اُردو میں یہ پہلی آواز تھی اور پہلا تقابل۔ یوں بھی اقبال کو بہت سی اوّلیات حاصل ہیں۔ ان میں یہ بھی اہم ہے۔

یہ امر بھی ملحوظِ خاطر رہے کہ ڈاکٹر بجنوری ایک جواں سال، نئی تعلیم سے بہرہ مند او بہت باصلاحیت انسان تھے۔ اقبال سے ان کے مراسم اور ذہنی تعلق کی بنا پر یہ کہنا مناسب ہوگا کہ اقبال کے خیالات سے وہ اچھی طرح واقف تھے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے "اسرار و رمو پر انگریزی میں مضامین لکھے۔ وہی ڈاکٹر بجنوری ہیں جنھوں نے ۱۹۱۸ء میں محاسن کلامِ غالب لکھ غالب شناسی میں ولولۂ تازہ پیدا کیا۔ میرا معروضہ یہ ہے کہ حالی اور بجنوری کے درمیان اقبا ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر حالی کے بعد اقبال نے غالب شناسی کی را کشادہ کیں یا تحریک پیدا کی۔ یا توجہ دلائی۔ ان کی مفکرانہ اور شاعرانہ حیثیت مسلم ہے، مگر غال شناسی کی تاریخ میں ایک اولی مقام بھی رکھتے ہیں۔ اس بات پر خندہ زن یا متحیر ہونے ضرورت نہیں ہے اور میرے نزدیک اقبال سے بڑھ کر نہ کوئی غالب شناس ہوا اور نہ ہی غا

کی صحیح منزلت سے آگاہ ہو سکا۔ اقبال کو قدرت نے وجدانی فکر ودیعت کی تھی اور بڑی فیاضی کے ساتھ بخشی ہوئی اس دولت بیدار کو اقبال بروئے کار بھی لائے۔ اقبال ہر دور میں غالب سے قریب تر ہوتے گئے اور اس مقام تک لے گئے جہاں دوسرے ناقدین گزر بھی نہ سکے۔ بانگ درا کے ابتدائی دور کی ہی نظم "داغ" ہے۔ نظم کا پہلا ہی مصرع عظمت غالب کے اعتراف میں ہے:

عظمتِ غالب ہے اک مدت سے پیوندِ زمیں

اس نظم کے چند اشعار متروک قرار دیے گئے جن میں یہ شعر بھی زد میں آگیا۔

جوہرِ زنگیں نوائی پا چکا جس دم کمال
پھر نہ ہو سکتی تھی ممکن میر و مرزا کی مثال

یہ نظم ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی۔ وہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں قیام پذیر تھے اور گہرے مطالعے میں منہمک گوئٹے کو بالاستیعاب پڑھا اور تقابل و تفکر کا سلسلہ جاری رہا۔ واپسی کے بعد بھی وہ گوئٹے کے مزار کی زیارت کا ارمان رکھتے تھے۔ ۱۹۱۴ء کے ایک خط میں مس ویگے ناست کو لکھا ہے کہ اگر یورپ آیا تو اس عظیم فن کار گوئٹے کے مزارِ مقدس کی زیارت کو جاؤں گا۔

اقبال کے فکری سفر کی دلچسپ داستان کے سنجیدہ مطالعے میں ان کی شاعری، خطوط، مضامین، خطبات، ملفوظات کے ساتھ ان کی مختصر ڈائری کے مندرجات پر توجہ بہت ضروری ہے۔ اس میں قلب و نظر کی بعض ایسی کیفیات کا ذکر ہے جو دوسری تحریروں میں ناپید ہیں۔ یہ ۱۹۱۰ء کے چند ماہ میں لکھی گئی تحریروں کے شذرات ہیں جنھیں Stray Reflection کے نام سے ۱۹۶۵ء میں جاوید اقبال نے شائع کیا تھا۔ اس ڈائری یا نوٹ بک میں غالب کے بارے میں پیغمبرانہ پیشین گوئی بھی ہے۔ جو زمانہ مابعد میں حرف بحرف صحیح ثابت ہوئی۔ ۱۲۵ عنوانات میں سے صرف دو پر اکتفا کروں گا جن میں غالب کے عبقری ذہن اور اس کے اثرات کا ذکر ہے۔ اقبال کو یقین ہے کہ غالب کا اثر و نفوذ زمانے کے ساتھ بڑھتا جائے گا۔

شہرت شوم بگیتی بعد من خواہد شدن

Ghalib

As far as I can see Mirza Ghalib-the

Persian Poet-is probably the only permanent contribution that we - Indian Muslims Have made to the general Muslim literature. Indeed he is one of those poets whose imagination and intellect place them above narrow limitations of creed and nationality. His recognition is yet to come.

دوسرا عنوان

ہیگل، گوئٹے، غالب، بیدل اور ورڈز ورتھ ۔

مجھے اعتراف ہے کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، غالب، بیدل اور ورڈز ورتھ سے بہت کچھ لیا ہے۔ اول الذکر دونوں شاعروں نے اشیاء کے اندرون تک پہنچنے میں میری رہبری کی۔ تیسرے اور چوتھے (غالب و بیدل) نے مجھے یہ سکھایا کہ شاعری کے غیر ملکی تصوّرات کو جذب کرنے کے بعد بھی جذبہ و اظہار میں کیسے مشرقیت کو برقرار رکھا جا سکتا ہے اور موخر الذکر نے میری طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچا لیا۔

اقبال کے ان تصوّرات کی روشنی میں غالب پر انتقادی نظر ڈالنے سے پہلے ہماری ذمّہ داریاں بڑھ جاتی ہیں۔ تفہیم غالب کا مسئلہ بہت ہی پیچیدہ اور پُرخطر ہے ۔ مطالعے و مشاہدے کی بے پایانی کے ساتھ ادب و دانش اور اسالیب و افکار کے سیل سے سروکار پڑتا ہے ۔ تب ہی شاید گوہر مراد یا شاہد معنی ہاتھ آئے ۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اقبال کے یہ فکری ارتعاشات منظر عام پر آئے اور عوام و خواص نے استفادہ کیا ۔ ظاہر ہے کہ اس ڈائری کی اشاعت بہت بعد کی ہے ۔ یہ تو ممکن ہے کہ اقبال کے خیالات سے روشناسی ہوتی ہو، کم سے کم ۱۹۲۸ء کی یہ تقریظ جو مرقع غالب میں موجود ہے ۔ ڈائری کے کئی بنیادی خیالات اس تقریظ میں موجود ہیں:

The spiritual health of a people largely depends on the kind of inspiration which their poets and artists receive. But inspiration is not a matter

of choice. It is a gift the character of which can not be critically judged by the recepient before accepting it. It comes to the individual unsolicited and only to socialise itself.

The artist who is a blessing to mankind defies life. He is an associate of God and feels the contact of Time and Eternity in his soul.

اس تحریر کا سیاق غالب کا کلام اور فن مصوری کا انطباق ہے۔ نیز شاعری اور پیامبری کے مقصدِ جلیل کا فکری ارتباط بھی ہے۔ فن جو الہام کی علوئیت سے ہمکنار ہوتا ہے جاوداں نقش چھوڑتا ہے۔ غالب کا فن بھی دائمی اقدار سے دوام حاصل کرتا ہے۔ یہ اقدار الہامی انعام سے منزہ ہوتے ہیں اور بنی نوع انسان کو غیر معمولی انبساط بخشتے ہیں۔ اسی انبساط پر ثقافت کا مدار قائم ہوتا ہے۔

اقبال کی مشہور تخلیق جاویدنامہ اسی دَور کی زندۂ جاوید یادگار ہے جس میں مقاماتِ قدس کے ساتھ عظیم انسانوں کی پاکیزہ ارواح کے احوال بھی قلمبند کیے گئے ہیں۔ فلکِ مشتری کی سیر ارواحِ جلیلہ کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے جس میں حلّاج ' غالب اور قرۃ العین طاہرہ شامل ہیں۔ یہ خلدِ آشیاں اور سیرِ جاوداں کے مالک ہیں۔ نوائے حلاج کے بعد نوائے غالب خود انھی کی مشہور اور پُرشور انقلابی آواز سے شروع ہوتی ہے۔

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم
قضا بگردشِ رطلِ گراں بگردانیم

غالب کی یہ ملکوتی آواز اقبال کو بہت پسند ہے۔ انقلاب و احتجاج کا زلزلہ خیز نعرہ ان کی اپنی آواز بن جاتی ہے۔ اس غزل کے بعد عالمِ ارواح میں اقبال و غالب کا مکالمہ شروع ہوتا ہے جو استفہام و استفسار کی صورت میں ہے۔ اقبال غالب سے خود انھی کے شعر کا مطلب دریافت کرتے ہیں۔

قمری کفِ خاکستر و بلبل قفسِ رنگ
اے نالہ نشانِ جگرِ سوختہ چیست؛

چھ اشعار پر مشتمل غالب کا جواب نظر افروز اور توجہ طلب ہے۔ ماحصل یہ ہے

تو ندانی ایں مقامِ رنگ و بوست
قسمت ہر دل بقدرِ ہائے و ہوست
یا برنگ آیا بہ بیرنگی گذر
تا نشانے گیری از سوزِ جگر

زندہ رود کا اب دوسرا سوال ہے جس نے غالب کے معتقدات کو متزلزل کیا اور نبوت کے سلسلے میں امتناعِ نظر کے قضیے میں کھڑا کر دیا:

صد جہاں پیدا دریں نیلی فضا ست
ہر جہاں را اولیا و انبیا است

غالب — نیک بنگر اندریں بود و نبود
پے بہ پے آید جہانہا در وجود
ہر کجا ہنگامۂ عالم بود
رحمۃ للعالمینؐ ہم بود

تیسرا سوال — فاش تر گوز انکہ فہمم نارسا ست
غالب — ایں سخن را فاش تر گفتن خطا است
اقبال — گفتگوئے اہلِ دل بے حاصل است؛
غالب — نکتہ را بر لب رسیدن مشکل است
زندہ رود — تو سراپا آتش از سوزِ طلب
بر سخن غالب نیائی اے عجب؛
غالب — خلق و تقدیر و ہدایت ابتدا است
رحمۃ للعالمینی انتہا است

زندہ رود ــــ من ندیدم چہرۂ معنی ہنوز
آتشے داری اگر مارا بسوز

غالب ــــ اے چو من بینندۂ اسرارِ شعر
ایں سخن افزوں تراست از تارِ شعر
شاعراں بزمِ سخن آراستند
ایں کلیماں بے یدِ بیضا ستند
آنچہ تو از من بخواہی کافری است
کافری کو ماورائے شاعری است

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اقبال کی نظر میں غالب کا مقام صرف شاعر یا فن کار کا نہیں ہے بلکہ ایک فکر ساز اور نکتہ رس مردِ قلندر کا ہے جس کی کارگہِ فکر میں قوموں کی تقدیر کے ماہ و انجم تخلیق پاتے ہیں۔ کیا کسی ناقد کی نظر اس بازیافت کی متحمل ہوسکی؟ یا کسی شارح نے قارئینِ غالب کو یہ پرواز دی یا کسی شاعر نے پیکرِ غالب میں یہ رنگ اور نقش و نگار محسوس کیا۔ تفہیم غالب کے لیے ایک دانائے راز کی ضرورت ہے جو فلسفہ و فکر کے ساتھ شعر و نغمہ کا رمز شناس ہو اور تخلیق کے پُر اسرار اعجاز کا امین بھی ہو۔ غالب نے مطالبہ کیا ہے :

دبیرم شاعرم رندم ندیمم شیوہ ہا دارم

اب میں دورِ آخر کے کلام کی طرف آپ کا التفات چاہتا ہوں یعنی بالِ جبریل جو اقبال کے تفکّر اور تخلیق کی سب سے پختہ پہچان ہے۔ کہیں کہیں سے غالب کی سایہ نشینی کی ایک جھلک پیش کرنے کی سعادت چاہتا ہوں۔ اقبال کی ایک نظم 'گدائی' ہے جو پیکر تراشی اور نغمگی کے جلو میں فکری اسالیب سے انتہائی پُر کشش ہوگئی ہے۔ اس کا مصرع ملاحظہ ہو :

اُس کے آبِ لالہ گوں کی خونِ دہقاں سے کشید

خونِ دہقاں کی ترکیب غالب کی دین ہے۔

برقِ خرمنِ راحت، خونِ گرم دہقاں ہے

ایک اور نادر ترکیب ملاحظہ فرمائیں۔ اقبال کا شعر ہے :

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بولہبی

غالب کی تلمیح دیکھیے ــــ

دریں چمن گلِ بے خار کس نہ چید آرے
چراغِ مصطفویؐ با شرارِ بولہبی

اقبال کی شہرۂ آفاق انقلابی نظم "فرمانِ خدا فرشتوں سے" ہے جس کی تمثال اُردو کیا ہندوستانی کیا اور عالمی ادبیات کیا؛ بہ قول مجنوں گورکھ پوری، مارکس اور لینن بھی ایسا انقلاب آفریں نعرہ نہ دے سکے۔ یہ شعر آپ کے حافظے میں اچھی طرح محفوظ ہے:

حق را بسجودے صنماں را بطوافے
بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو

غالب کا مشہور قول بھی آپ کی گرفت میں ہے:

زنہار ازاں قوم مباشی کہ فریبند
حق را بسجودے و نبیؐ را بہ درودے

بسترِ مرگ پر لکھی جانے والی ارمغانِ حجاز کی آخری نظم سے پہلے کی نظم مولانا حسین احمد مدنی مرحوم کے نظریۂ وطنیت کی تردید میں ہے۔ نظم کا پہلا مصرع:

عجم ہنوز نہ داند رموزِ دیں ورنہ

کو پیشِ نظر رکھیں اور غالب کا یہ شعر بھی سامنے ہو تو ذہنی اشتراک اور تخلیقی اظہار کا بے مثل ارشاد خیال انگیزی کے لیے کافی ہے:

رموزِ دیں نشناسم درست و معذورم
نہادِ من عجمی و طریقِ من عربی است

کیا غالب کا مصرعِ ثانی اقبال کے اس زبان زدِ عام مصرعے کی یاد نہیں دلاتا؟

نغمہ ہندی ہے تو کیا لے تو حجازی ہے مری

"خضرِ راہ" کی ایک پسندیدہ تلمیح ہے:

اے کہ نشناسی خفی را از جلی ہشیار باش
اے گرفتارِ ابوبکرؓ و علیؓ ہشیار باش

غالب ـــــ سرِ حق کے بر تو گردد منجلی
اے گرفتار ابوبکرؓ و علیؓ

اخذ و استفادے کی ان متعدد مثالوں میں اقبال کے شعری اظہار کی نوع بنوع کیفیات ملتی ہیں ان کی موجودگی سے نمایاں ہے کہ غالب کے اثرات کو اقبال نے کس قدر جذب کیا ہے اور لاشعوری طور پر ان کے کلام میں ان کا در آنا ایک فطری تقاضا بن کر حرف وصوت میں نمایاں ہوتا ہے۔ کم سے کم اُردو کے منظر نامے میں ایسی مثال موجود نہیں ہے۔ میں نے جان بوجھ کر اور آپ حضرات کو صحیح مخاطب تسلیم کر کے صرف اُردو کلام سے مثالیں پیش کی ہیں۔ جب کہ ہم آپ تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں کے فلسفہ و شعر کا ارتکاز اُردو میں نہیں فارسی میں ملتا ہے۔ فکر و فلسفہ ہو یا شعر و نغمہ ان کی ارتفاعی صورت اپنی تمام رعنائیوں کے ساتھ فارسی میں ہی جلوہ گر ہے۔ یہ صرف مذاقِ سخن نہیں تھا بلکہ آفاقی ضرورت بھی اور ثقافتی تقاضا۔ جادہ پیما، ذوقِ نظر، جگر تاب، حسنِ ازل، جولانگہ، تاب کار، رموزِ دیں، ستیزہ کار، سراپردہ، سینہ سوز، شاہدِ مضمون، شب زندہ دار، شب گیر، شرر فشاں، شوخیِ گفتار، عیارِ کامل، غوغائے رستاخیز، فروغ بادہ، فروغِ نظر، کارگہِ شیشہ گراں، کاسہ کرام، کافرِ عشق، گردشِ روزگار، گریبانِ مطلع، گہرہائے راز، چند چرخِ کہن، لذتِ گفتار، شاخِ نبات، مرکزِ پرکار، مضرابِ نے، منت کشِ مئے شبانہ، مئے لعل فام، نفسِ آتشیں، نغمہ سنج، نوائے شوق، ولولۂ شوق، لالۂ خودرو، ہمدمِ دیرینہ، ہنگامۂ عالم۔

بادی النظر میں یہ ایک سرسری ترکیب شماری ہے۔ جن سے کلامِ اقبال کی شادابی اور شگفتگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ ماضی کے فنی کمالات اور فکری باقت سے شاید ہی کوئی دوسرا افکار اس حد تک مستفیض ہوا ہو۔ اور ان باقت کے سہارے اپنی انفرادی تخلیق کا ایسا پُرشکوہ قصر تعمیر کر سکا ہو کہ تمام تخلیقات نگوں سار نظر آئیں۔ اقبال کے کلام کا جلال و جبروت اپنے قاری کو جس محویت سے دوچار کرتا ہے وہ ادبی تخلیق کا پُر اسرار رمز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی پرستش تو ہوئی مگر پیروی نہ ہو سکی۔

قبال پر کی جانے والی سخت سے سخت معاندانہ تنقید بھی بے اثر ہو کر رہ گئی کیونکہ اقبال نے اپنے افکار کو بے پناہ جذبے کی گرمی سے ہم آمیز کیا ہے۔ اس تاب و تپش میں ہر شے پگھل جاتی ہے۔

اس باب میں آخری بات کی طرف آپ حضرات کا بطور خاص التفات چاہوں گا۔ اقبال کے مجموعہ ہائے کلام میں ہی نہیں بلکہ اُردو ادب میں ایسی شاہکار نظمیں میسّر نہیں ہیں۔ آپ چاہے پہلی حیثیت سے مسجد قرطبہ کو یاد کریں یا ساقی نامہ کو۔ اقبال کی تخلیقی جینیس اور صلاحیت کا اس سے بڑا ثبوت ہم فراہم نہیں کر سکتے۔ پروفیسر کلیم الدین احمد جیسے سخت دار و گیر رکھنے والے نقّاد نے بھی "ساقی نامہ" کو سحر آفریں نظم قرار دیا ہے۔ ساقی نامہ ظہوری سے غالب تک محمد فقیہہ دردمندسے اقبال تک "ساقی نامہ" کی ایک ادبی روایت رہی ہے۔ غالب کا ساقی نامہ اس روایت کی ایک کڑی ہے۔ اقبال نے بھی ساقی نامہ کی اسی بحر کا انتخاب کیا ہے۔ میں نفس موضوع پر گفتگو نہیں کرتا صرف شعری پیرایۂ اظہار پر آپ کی توجہ چاہوں گا۔ اقبال کے ساقی نامہ کا بے مثل بہاؤ اور روانی خود شعری تخلیق کا بیش بہا سرمایہ ہے۔ اس نظم کے لفظ لفظ سے فکر یا پیغام کا چشمہ اُبل رہا ہے۔ محسوس نہیں ہوتا کہ شعر و فلسفے میں کوئی مغائرت بھی ممکن ہے۔ ایسا امتزاج کہ خود تخلیق بھی اس بوالعجبی پر ناز کرے۔ لیکن کیا آپ کو یقین آئے گا کہ اقبال کا غالب سے استفادہ کن حدود تک لمسِ تحریر بخشتا ہے۔ ذرا لفظیات ملاحظہ ہوں۔

اقبال کے اشعار آپ کے پیش نظر ہیں، غالب کے دو چار اشعار سے مقابلہ فرمائیں:

به دورِ پیاپے به پیمائے مے
بشورِ دمادم بفر سائے نے

به می دادن اے سروِ سوسن قبائے
به زلفِ درازت بپیچا و پائے

چه ساقی یکے بکرے سیمیا
مسِ آرزوئے مرا کیمیا

گل و بلبل و گلستاں نیز ہم
مہ و انجم و آسماں نیز ہم

نوا گر کنے مُرغ بر شاخسار
بموج آورے آب در جوئبار

یہ چند مثالیں یہاں وہاں سے برآمد کی گئی ہیں۔ فارسی کا کلام نظر انداز کیا گیا ہے۔ امثال کے اُردو کلام سے ہی سروکار رکھا گیا ہے اور صرف شعری پیکر اظہار تک اپنے کو محدود کیا ہے کیوں کہ فکر و نظر کے مشترک اور اختلافی پہلوؤں کو ضبطِ تحریر میں لانے کے لیے ایک اور مقالے کی ضرورت ہے۔ ◆◆

غالب کی اُردو نثر

شمیم حنفی

اُردو نثر و نظم کی تاریخ میں غالب کئی اعتبارات سے استثنائی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس امتیاز کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ دوسرے کسی مصنّف نے اتنا کم لکھ کر ایسی مستحکم اور مستقل جگہ اپنے لیے نہیں بنائی جیسی کہ غالب نے۔ میر غلام حسنین قدر بلگرامی کے نام ایک خط میں غالب نے لکھا تھا:

> بارہ برس کی عمر سے نظم و نثر میں کاغذ مانند اپنے نامۂ اعمال کے سیاہ کر رہا ہوں۔ باسٹھ برس کی عمر ہوئی۔ پچاس برس اسی شیوے کی ورزش میں گزرے۔ اب جسم میں تاب و تواں نہیں۔ نثر فارسی لکھنی یک قلم موقوف۔ اُردو سو اس میں عبارت آرائی یک قلم متروک۔ جو زبان پر آوے اور قلم سے نکلے۔ پاؤں رکاب میں ہے اور ہاتھ باگ پر۔ کیا لکھوں؟ اور کیا کہوں۔

اور اُردو نثر کا معاملہ بھی یہ ہے کہ خطوط کو الگ کر دیجیے تو باقی کیا بچتا ہے! گنتی کی چند تقریظیں، کچھ دیباچے، ایک ناتمام قصّہ اور کچھ رسالے۔ ان میں نثر کی خوبی کے لحاظ سے، خطوں کے بعد، حالی نے بس مفتی میرلال کی کتاب سراج المعرفتہ پر مرزا کے دیباچے کو قابلِ ذکر سمجھا ہے۔ لطائف غیبی، تیغ تیز، نامۂ غالب کی شہرت کا سبب غالب سے ان کی نسبت کے سوا اور کچھ نہیں۔

اس سلسلے میں ایک اور لائقِ توجہ حقیقت یہ ہے کہ شاعری غالب نے لڑکپن میں شروع کی، نثر بڑھاپے میں لکھی۔ اُن کی ادبی زندگی کا آخری دَور اُن کی نثر کا دَور ہے۔ لیکن عجیب بات

یہ ہے کہ ہمارے ادبی معاشرے میں شاعری کی بہ نسبت غالب کے خطوط کو قبولیت پہلے ملی۔ ہر چند کہ حالی کو زمانے سے یہی گلہ رہا کہ "مرزا کی اُردو نثر کی قدر بھی جیسی کہ چاہیے تھی، ویسی نہیں ہوئی .... لیکن پھر بھی، مرزا کی اُردو نثر کے قدر دان بہ نسبت ناقدر دانوں کے ملک میں بہت زیادہ نکلیں گے۔"

(یادگارِ غالب، ص ۱۷۵)

خط لکھنے کا جو طریقہ غالب کے زمانے میں رائج تھا، غالب نے اس سے ہٹ کر ایک الگ راہ نکالی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ غالب کو شعوری یا غیر شعوری سطح پر اپنی انفرادیت کے تحفظ کا بہرحال احساس تھا۔ اور ہر چند کہ وہ اپنے خطوط کی شہرت کو اپنی سخنوری کے شکوے کے منافی سمجھتے تھے (بنام تفتہ)، لیکن اپنی نثر کے اسلوب کا ایک باضابطہ تصور ضرور رکھتے تھے۔ حالی نے خطوط کے واسطے سے غالب کی انفرادیت کا تعین تین بنیادوں پر کیا ہے۔ ایک تو یہ کہ غالب لوازم نامہ نگاری سے انکار کرتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے ادائے مطالب کے لیے مکالماتی پیرایہ اختیار کیا۔ اور تیسرے یہ کہ ہر خط میں غالب کوئی ایسی بات لکھنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے مکتوب الیہ خوش اور محظوظ ہو۔ بظاہر یہ اوصاف غالب کی شخصیت یا ان کی نثر نگاری کے ہیں نثر کے نہیں۔ لیکن جیسا کہ آفتاب احمد نے غالب کے خطوط پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا تھا ــــ "اسلوب کی بحث اگر محض لفظوں کے جوڑ توڑ، جملوں کی ساخت اور بیان کے ظاہری پہلوؤں کے تجزیے سے آگے نہ بڑھے، تو لازمی طور پر کچھ محدود اور بے نتیجہ سی چیز بن کر رہ جاتی ہے ــــ اسلوب کی بحث صرف اسی وقت نتیجہ خیز ہو سکتی ہے جب وہ خارجی پہلوؤں یعنی لفظ و بیان کے تار و پود سے گزر کر اُس داخلی کیفیت کا تجزیہ پیش کرے جو کسی مخصوص اسلوب کے لباس میں ظاہر ہوئی ہو۔ غالب کے خطوط کی طرزِ تحریر اور اسلوب میں بھی غالب کی ادبی شخصیت کی ایک مخصوص کیفیت جھلکتی ہے۔"

(غالب آشفتہ نوا، ص ۱۴۹)

اس سلسلے میں آفتاب احمد نے ایک بلیغ نکتہ یہ بھی پیش کیا ہے کہ غالب نے جس قسم کی نثر اپنے اُردو خطوط میں لکھی ہے، ایسی نثر وہ اپنی زندگی کے آخری ادوار میں لکھ سکتے تھے۔ اوائل عمری کے دور میں اس طرح کی نثر کا تصور بھی ممکن نہیں۔ یہ خطوط ایک پوری زندگی کا نقشہ سامنے لاتے ہیں۔ ایک پورے عہد کی روداد سُناتے ہیں۔ ایک فرد اور ایک معاشرے کے وجود کی ایسی تصویر بناتے ہیں جو آزمائشوں کے ایک لمبے سلسلے سے گزرنے کے بعد مکمل ہوئی۔ ان خطوط کا ایک اور اہم پہلو یہ

ہے کہ ان میں زبان و ادب کے آرائشی وسیلوں کا استعمال کم سے کم کیا گیا ہے۔ ان میں بڑے ادب کا وہ حسن ملتا ہے جو ادبیت کا محتاج نہیں ہوتا۔ گویا کہ خطوط کے واسطے سے غالب کی نثر کا مطالعہ صرف زبان و بیان اور اسلوب کا مطالعہ نہیں ہے شاعر غالب کی نظر میں معنی آفرینی کا جو بھی معیار رہا ہو، نثر نگار غالب کی دلچسپی خیالوں سے اتنی نہیں جتنی کہ انسانوں سے ہے۔ انسانوں سے یہ دلچسپی اس حد کو پہنچی ہوئی ہے کہ نثر نگار غالب کو اپنے پیرایۂ بیان میں بھی سب سے زیادہ تلاش جن عناصر کی رہتی ہے، وہ ادبی اور فنی عناصر نہیں بلکہ انسانی عناصر ہیں۔ شخصی اور اجتماعی دونوں سطحوں پر، ان خطوں میں انسانی زندگی کے سیکڑوں مظاہر بکھرے پڑے ہیں۔ یہ ایک پورے عہد، ایک پورے انسان، ایک پوری روایت کی ہاؤ ہو کا نقشہ ہے۔ ان خطوں میں ہم غالب کے سوانح پڑھتے ہیں، ان کے عہد کی معاشرتی، سیاسی، تہذیبی تاریخ پڑھتے ہیں، پھر تاریخ کو بھول جاتے ہیں، مگر جس فرد نے اور جس معاشرے نے "تاریخ کے اس تجربے کا بوجھ اُٹھایا ہے"، یہ سارے عذاب جھیلے ہیں، اس تمام انسانی صورت حال کے پس پشت جو اجتماعی اور انفرادی روح کام کر رہی ہے، اُسے ہم اپنے سامنے موجود پاتے ہیں اور اس کی آنچ پوری طرح محسوس کرتے ہیں۔ غالب کہتے ہیں: "میں نے آئین نامہ نگاری چھوڑ کر مطلب نویسی پر مدار رکھا ہے۔ جب مطلب ضروری التحریر نہ ہو تو کیا لکھوں" (بنام قاضی عبدالجلیل جنون)۔ گویا کہ نامہ نگاری انسانی تعلقات کی تفہیم اور توسیع کا ایک وسیلہ ہے اس کا مقصد نہ تو زباندانی کا اظہار ہے نہ لسانی کرتبوں میں کسی طرح کی مہارت کا اظہار۔ یہ ایک زندہ اسلوب میں ایک زندہ شخصیت اور ایک زندہ معاشرے کی تصویریں ہیں۔ عہد روزمرّہ زندگی کے رنگوں میں بنائی ہوئی، انسانی تجربوں کی تابناکی، ارتعاش اور حرارت سے معمور۔

یہ شخصیت کا بے ریا اور بیباکانہ اظہار ہے، ہر طرح کے تصنّع، احتیاط، مصلحت سے عاری۔

اپنی شاعری کے وسیلے سے غالب مغل اشرافیہ کی ایک علامت کے طور پر اُبھرے تھے۔ ان کی نثر ہندی مُسلمانوں کے طرزِ احساس کا مرقع بن کر سامنے آئی ہے۔ یہ طرزِ احساس دنیا کی دو بڑی تہذیبوں، ہندو اور مُسلمان کے ارتباط کا نتیجہ ہے اور اس پر عربی، ایرانی، ترکی روایات کے ساتھ ساتھ ہندی روایات کا سایہ بھی بہت گہرا ہے۔ غالب کی شاعری میں اپنی تمام تر آفاقیت اور وسعت کے باوجود ایک سوچی سمجھی علیحدگی پسندی کا رنگ بھی جھلکتا ہے۔ مقامی اور ارضی حقیقتوں کے رنگ

سے مختلف۔ مگر غالب کے خطوط سے جو شخصیت اُبھرتی ہے اور جو ماحول نمودار ہوتا ہے اس سے عام ہندی مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے منظر یے مرتب ہوتے ہیں۔ اس منظر یے میں امتیاز سے زیادہ امتزاج پر زور ہے اور یہی امتزاج خطوط کے واسطے سے غالب کی انفرادیت کا تعین کرتا ہے۔ اس انفرادیت کا سب سے نمایاں پہلو اس کے انسانی رابطے، حوالے اور وہ انسانی عنصر ہے جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ اس سلسلے میں بعض اور نکات کی نشاندہی ضروری ہے:

۱۔ غالب کی شاعری فکری رفعت و جلال کا اور اُن کی نثر ایک نرم آثار انسانی سروکار کا تاثر قائم کرتی ہے۔ انسانی صداقتوں کا ادراک غالب کی نثر میں بہت پُر کشش معروضی حوالوں کے ساتھ ہوا ہے۔

۲۔ غالب کی شاعری اور نثر، دونوں مل کر ایک مکمل منظر نامہ ترتیب دیتے ہیں۔ نظم کو نثر سے الگ کر کے معنی کے ایک منطقے تک ہم پہنچ تو جاتے ہیں، مگر یہ منطقہ ادھورا ہی رہتا ہے۔

۳۔ غالب کی نثر ایک فرد کی ترجمان ہوتے ہوئے بھی ایک پورے عہد اور ایک معاشرے کی آواز ہے۔ اس کی لفظیات، لہجے، اسالیب ہمیں عام معاشرے کی حسیات سے روشناس کراتے ہیں۔

۴۔ اس نثر میں یگانگت کا عنصر نمایاں ہے۔ ہم اسے پڑھتے وقت غالب سے مرعوب نہیں ہوتے۔ عام انسانی سطح اور غالب کی انسانی سطح کے درمیان فوراً ایک رابطہ ڈھونڈ نکالتے ہیں۔

۵۔ غالب کی نثر ایک جمہوری مزاج اور ذائقہ رکھتی ہے۔ شاید یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ میرامن کے بعد انیسویں صدی کے کسی دوسرے نثر نگار کے یہاں زبان اور زندگی کے معمولات میں چھپی ہوئی عظمت کا ایسا ادراک نہیں ملتا جیسا کہ غالب کے یہاں۔

۶۔ میرامن کی طرح غالب کی نثر کا رشتہ بھی زمین سے بہت گہرا ہے۔ ہر تخیلی صداقت یہاں زمینی صداقتوں کی تابع دکھائی دیتی ہے۔ عام انسانی تجربوں سے اس حد تک مالامال دنیا ہمیں صرف فکشن لکھنے والوں کے یہاں دکھائی دیتی ہے۔ پنشن کے قضیے سے متعلق خطوں میں غالب نے جس طرح دفتری اور سرکاری سطح کی تفصیلات کا بیان کیا ہے، یا اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی ابتری، بدنظمی اور بے سمتی کا جو نقشہ کھینچا ہے، اہل محلہ، اہل شہر، اہل دربار، اہل بازار، لال قلعہ سے چاندنی چوک تک کے تماشے کی جو تصویریں لفظوں میں پیش کی ہیں، دوستوں، دشمنوں، عزیزوں، شاگردوں سے تعلق کی

روداد سنائی ہے، ہر طرح کی کیفیتوں اور جذبوں — افسردگی اور ملال، دہشت اور اضطراب کے جو مُرقعے ترتیب دیے ہیں۔ چھوٹے چھوٹے غموں اور خوشیوں کا جو بیان کیا ہے ان کے حوالے سے ہم غالب اور اُن کے عہد کے علاوہ خود اپنی زندگی اور اپنے زمانے کی بہت سی حقیقتوں سے بھی دوچار ہوتے ہیں۔ کچھ اقتباسات بھی دیکھتے چلیں :

"دھوپ میں بیٹھا ہوں۔ یوسف علی خاں اور لالہ ہیرا سنگھ بیٹھے ہیں، کھانا تیار ہے۔ خط لکھ کر، بند کر کے آدمی کو دوں گا اور میں گھر جاؤں گا اور وہاں ایک دالان میں دھوپ ہوتی ہے، اس میں بیٹھوں گا، ہاتھ منہ دھوؤں گا، ایک روٹی کا چھلکا سالن میں بھگو کر کھاؤں گا، بیسن سے ہاتھ دھوؤں گا، باہر آؤں گا۔ پھر اس کے بعد خدا جانے کون آئے گا، کیا صحبت ہوگی؟

برسات کا حال نہ پوچھو۔ خدا کا قہر ہے۔ قاسم جان کی گلی، سعادت خاں کی نہر ہے۔ میں جس مکان میں رہتا ہوں، عالم بیگ خاں کے کٹڑے کی طرف کا دروازہ گر گیا۔ مسجد کی طرف کے دالان کو جاتے ہوئے جو دروازہ تھا گر گیا۔ سیڑھیاں گرا چاہتی ہیں۔ (بنام میر مہدی مجروح)

اے میری جان، یہ وہ دلّی نہیں جس میں تم پیدا ہوئے ہو، یہ وہ دلّی نہیں جس میں تم نے علم تحصیل کیا ہے۔ یہ وہ دلّی نہیں ہے جس میں تم شعبان بیگ کی حویلی میں مجھ سے پڑھنے آئے تھے۔ یہ وہ دلّی نہیں ہے جس میں سات برس کی عمر سے آتا جاتا ہوں، وہ دلّی نہیں جس میں اکیاون برس سے مقیم ہوں۔ ایک کیمپ ہے۔ مسلمان، اہل حرفہ یا حکام کے شاگرد پیشہ باقی سراسر ہنود۔

(بنام علاء الدین خاں علائی)

تنخواہ کی سنو، تین برس کے دو ہزار دو سو پچاس ہوئے۔ سو مد خرچ کے جو پائے تھے وہ کٹ گئے۔ ڈیڑھ سو متفرقات میں اُٹھ گئے۔ مختار کار دو ہزار لایا۔ چونکہ

میں اُس کا قرضدار ہوں، روپیے اُس نے اپنے گھر میں رکھے اور مجھ سے کہا میرا حساب کیجیے۔ حساب کیا۔ سود مول سات کم پندرہ سو روپیے ہوئے۔ میں نے کہا، میرے قرض متفرق کا حساب کرو۔ کچھ اوپر گیارہ سو روپیے نکلے ہیں۔ میں کہتا ہوں یہ گیارہ سو روپیے بانٹ دے۔ تو سو نچے۔ آدھے تولے، آدھے مجھے دے۔ وہ کہتا ہے پندرہ سو مجھے دو۔ پان سات سو تم لو۔ یہ جھگڑا مٹ جائے گا تب کچھ ہاتھ آئے گا۔

میرے حالات سراسر میرے خلاف طبیعت ہیں۔ میں تو یہ چاہتا ہوں کہ چلتا پھرتا رہوں۔ مہینے بھر وہاں اور دو مہینے وہاں اور صورت یہ کہ گویا مشکیں بندھا پڑا ہوں کہ ہرگز جنبش نہیں کرسکتا۔ لاحول ولاقوۃ الا باللہ۔ کاغذ تمام ہوگیا اور ہنوز باتیں بہت باقی ہیں۔ (بنام منشی نبی بخش حقیر)

میاں، میں بڑی مصیبت میں ہوں، محل سرا کی دیواریں گرگئی ہیں۔ پاخانہ ڈھ گیا۔ چھتیں ٹپک رہی ہیں۔ تمھاری پھوپھی کہتی ہیں ہائے دبی، ہائے مری، دیوان خانے کا حال محل سرا سے بدتر ہے۔ میں مرنے سے نہیں ڈرتا فقدان راحت سے گھبرا گیا ہوں۔ چھت چھلنی ہے۔ ابر دو گھنٹے برسے تو چھت چار گھنٹے برستی ہے۔ (بنام علاء الدین خاں علائی)

گرمی کا حال کیا پوچھتے ہو۔ اس ساٹھ برس میں یہ لُو اور یہ دھوپ اور یہ تپش نہیں دیکھی۔ چھٹی ساتویں رمضان کو مینھ خوب برسا۔ ایسا مینھ جیٹھ کے مہینے میں کبھی نہیں دیکھا تھا۔ اب مینھ کھل گیا ہے۔ ابر گھرا رہتا ہے۔ ہوا اگر چلتی ہے تو گرم نہیں ہوتی اور اگر رک جاتی ہے تو قیامت آتی ہے۔ دھوپ بہت تیز ہے۔ (بنام منشی نبی بخش حقیر)

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ خطوط نہیں بلکہ سلسلہ وار انسانی تماشے کا منظر نامہ ہے۔ غالب کی نظر ہر تجربے، ہر کیفیت، ہر واقعے، ہر صورت حال کی تمام جزئیات تک پہنچتی ہے اور ان کا بیان بھی وہ اس طرح کرتے ہیں جیسے قصہ سنا رہے ہوں، وہ بھی اس طرح کہ دوسرے کو اپنے تجربے میں شریک کرنا چاہتے ہوں۔ یہ ایک گہرا وجودی رویّہ ہے جس میں غالب کی ہستی ہر تجربے تک رسائی کا، ہر حقیقت کے ادراک کا بنیادی حوالہ بن کر سامنے آتی ہے۔ آگہی ہو یا غفلت، جو بھی ہو اپنی ہستی سے ہو اور واضح رہے کہ یہاں بھی سارا دھیان اپنی ہستی پر ہے، اس میں چھپے ہوئے امکانات پر نہیں۔ تفتہ کو لکھتے ہیں:

"تم مشق سخن کر رہے ہو اور میں عشق فنا میں مستغرق ہوں۔ بوعلی سینا کے علم اور نظیری کے شعر کو ضائع اور بے فائدہ اور موہوم جانتا ہوں۔ زیست بسر کرنے کو کچھ تھوڑی سی راحت درکار ہے اور باقی حکمت اور سلطنت اور شاعری اور ساحری سب خرافت ہے۔ ہندوؤں میں اگر کوئی اوتار ہوا تو کیا اور مسلمانوں میں نبی بنا تو کیا۔ دنیا میں نام آور ہوئے تو کیا اور گمنام جیسے تو کیا۔ کچھ وجہ معاش ہو اور کچھ صحت جسمانی؛ باقی سب وہم ہے، اے یار جانی۔ ہر چند وہ بھی وہم ہے، مگر میں ابھی اسی پائے پر ہوں۔ شاید آگے بڑھ کر یہ پردہ بھی اُٹھ جائے اور وجہ معیشت و راحت سے بھی گذر جاؤں۔ عالم بیرنگی میں گزر پاؤں۔ جس سناٹے میں ہوں وہاں تمام عالم بلکہ دونوں عالم کا پتہ نہیں۔ ہر کسی کا جواب مطلق سوال کے دیے جاتا ہوں۔"

یہ روداد اپنی بھلی بُری صورت حال کی ہے، اس کے اسباب کی طرف یا اس میں مخفی کسی طبیعی یا خیالی یا جذباتی امکان کی طرف غالب سرے سے توجہ نہیں دیتے۔ اور یہی وہ عام، سچی کھری انسانی سطح ہے جس پر وہ دوسرے انسانوں سے رابطہ استوار کرتے ہیں۔ صورت حال کے اس سلسلے کو، جو غالب کی نثر کے توسط سے ہمارے سامنے آیا ہے، ہمیں وقوعوں کی یکے بعد دیگرے مدلتی ہوئی تصویروں یا Happenings کے ایک Sequence کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ ۱۱

میں کوئی رنگ اختراعی یا فرضی نہیں۔ کوئی لکیر، کوئی لفظ زبردستی کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے۔ غالب جس طرح جس صورت حال سے گزرتے ہیں اس صورت حال کا مشاہدہ اپنے احساسات کی معیت میں، جس جس طرح کرتے ہیں اسے بے کم وکاست اپنے بیان میں پروتے چلے جاتے ہیں —

صاحب، ہم تمھارے اخبار نویس ہیں اور تم کو خبر دیتے ہیں کہ برخوردار میر بادشاہ آئے ہیں۔ (بنام تفتہ)

میاں لڑکے، کہاں پھر رہے ہو، ادھر آؤ، خبریں سنو!

(بنام میر مہدی مجروح)

سنو اب تمھارے دل کی باتیں ہیں۔ (بنام مجروح)

میری جان، سنو داستان۔ (بنام مجروح)

صاحب، میری داستان سنیے۔ (بنام علائی)

میری جان، غالب کثیر المطالب کی کہانی سنو۔ میں اگلے زمانے کا آدمی ہوں۔ (بنام علائی)

آؤ میرزا تفتہ، میرے گلے لگ جاؤ، بیٹھو اور میری حقیقت سنو۔ (بنام تفتہ)

سنو میاں، میرے ہم وطن یعنی ہندی لوگ جو وادئ فارسی میں دم مارتے ہیں وہ اپنے قیاس کو دخل دے کر ضوابط ایجاد کرتے ہیں۔

(بنام تفتہ)

بھائی، میرا ذکر سنو (بنام حکیم نجف خاں)

اور پھر غالب کے یہ بیانات، اپنے خطوں کے اسلوب کی بابت:

میں نے وہ انداز تحریر ایجاد کیا ہے کہ مراسلے کو مکالمہ بنا دیا ہے۔
(بنام مرزا حاتم علی مہر)

اب میں حضرت سے باتیں کر چکا۔ (بنام انورالدولہ شفق)

یہ خط لکھنا نہیں ہے، باتیں کرنی ہیں۔ (بنام شفق)

صاحب، میاں لڑکے، سنو، میری جان سنو داستان، آؤ مرزا تفتہ، سنو میاں، بھائی میرا ذکر سنو — گویا کہ غالب مسلسل سنائے جانا چاہتے ہیں۔ گذشتہ کو موجود، غائب کو حاضر مان کر اپنی سی کہے جاتے ہیں۔ اس طرز تخاطب میں ایک تو یہ کہ اپنائیت بہت ہے۔ دوسرے یہ کہ میاں، صاحب، سنو، آؤ، اور اس طرح کے بظاہر غیر ضروری لفظوں کی جادوئی چھڑی گھماتے ہی غالب کی نثر پڑھنے والے کو فوراً اپنے اعتماد میں لے لیتی ہے۔ یہاں دو اور نکتوں کی طرف توجہ مفید ہوگی۔ ایک تو یہ کہ میر امن کے بعد غالب کی شخصیت انیسویں صدی کی دلّی کے سب سے بڑے قصّہ گو کی صورت ابھرتی ہے۔ واضح رہے کہ یہاں میرا اشارہ تقریری زبان یا قصّے کی حکائی روایت کی طرف ہے۔ یہ عناصر ہمیں یا تو میر امن کے یہاں ملتے ہیں یا پھر غالب کے بعد، بہت آگے چل کر محمد حسین آزاد کے یہاں مگر غالب کا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے حقیقت کے بیان میں یہ زاویہ نکالا ہے۔ غالب یا ان کے عہد کے دوسرے انسانوں کی طرح شہر دلّی بھی دُکھ سُکھ کے کیسے کیسے موسموں سے گزرتا ہوا غالب کی نثر میں اپنا عکس چھوڑتا جاتا ہے:

> صاحب، تم جانتے ہو کہ یہ معاملہ کیا ہے اور کیا واقع ہوا؟ وہ ایک تھا کہ جس میں ہم تم باہم دوست تھے اور طرح طرح کے ہم میں تم میں معاملات مہر و محبت در پیش آئے۔ شعر کہے، دیوان جمع کیے۔ اسی زمانے

یں ایک اور بزرگ تھے کہ وہ ہمارے تمھارے دوست تھے اور منشی نبی بخش ان کا نام اور حقیر تخلص تھا۔ ناگاہ نہ وہ زمانہ رہا، نہ وہ اشخاص، نہ وہ معاملات، نہ وہ اختلاط، نہ وہ انبساط: (بنام تفتہ)

ناتوانی زور پر ہے۔ بڑھاپے نے نکما کر دیا ہے۔ ضعف، سستی، کاہلی، گرانجانی، رکاب میں پاؤں ہے۔ باگ پر ہاتھ ہے۔ بڑا سفر دور دراز درپیش ہے۔ زادِ راہ موجود نہیں خالی ہاتھ جاتا ہوں۔ (بنام تفتہ)

شہر کی امارتیں خاک میں مل گئیں۔ ہنرمند آدمی یہاں کیوں پایا جائے۔ جو حکما کا حال کُل لکھا ہے وہ بیانِ واقع ہے۔ صلحاء اور زہاد کے باب میں جو حرف مختصر میں نے لکھا ہے، اس کو بھی سوچ جانو (بنام علائی)

یہ ایک کونے میں بیٹھے ہوئے، بازیچۂ اطفال کی طرح نیرنگ روزگار کا تماشا دیکھتے ہوئے، تھکے ہوئے، کبھی مطمئن اور مسرور، کبھی دل گرفتہ اور رنجور بوڑھے کی باتیں ہیں اور اسے ہر حال میں اپنا مخاطب چاہیے جس سے وہ اپنے ٹھہرے ہوئے، منظم، مربوط اور سچے سُروں میں اپنی آپ بیتی سنا سکے۔ ہندی بھگتوں میں اپنے شردھالوؤں (معتقدین) سے بات چیت کی وہ جو ایک روایت ملتی ہے، اُس کے اسالیب کا بیان اور اظہارِ فن کی روشنی میں بھی تجزیہ کیا جائے تو کچھ دلچسپ حقیقتیں سامنے آتی ہیں۔ ان میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ مثال کے طور پر، رام کرشن پرم ہنس کے ملفوظات کو وچن مالا کا نام دیا ہے اور یہاں نہ صرف یہ کہ ایک کہنے والا اور ایک سننے والا ہے، بلکہ دونوں اپنے اپنے طور پر متحرک اور فعّال بھی ہیں۔ گویا کہ یہ محض زبانی اظہارات کی رپورٹ نہیں، ایک طرح کی کہنی سننی کا قصہ ہے۔ غالب اکثر مقامات پر سامع کے ردِعمل یا اشتراک کو جو اپنی تحریر کا حصہ بنا لیتے ہیں تو بے وجہ ایسا نہیں کرتے ــــ ان کا مزاج قصّہ نویسی یا ڈرامہ نگاری کے لیے جتنا موزوں اور مناسب تھا اُس کے پیشِ نظر حیرت کی بات یہ ہے کہ غالب کو اپنے انتقال

سے کچھ پہلے باقاعدہ قصہ لکھنے کا خیال کیوں آیا۔ میر کی طرح غالب بھی وقائع نویسی سے ایک فطری مناسبت رکھتے تھے اور جس طرح اس فن میں پوری اٹھارہویں صدی میر کا کوئی جواب پیش کرنے سے قاصر ہے۔ اسی طرح انیسویں صدی میں ہمیں غالب کا کوئی ہمسر نظر نہیں آتا۔ محمد حسن عسکری نے میر امن کے ذکر میں ایک جگہ لکھا تھا کہ درویش جب اپنی بیتی سُناتے ہیں تو لگتا ہے کہ پورا آسمان کہانی سنا رہا ہے۔ اسی طرح غالب اپنی بات شروع کرتے ہی گویا کہ ہمارے سامنے ایک اسٹیج آراستہ کر دیتے ہیں، کبھی ایک کردار، کبھی دو کردار، کبھی ایک بھیڑ، پوری بستی، پورا شہر یہاں تک کہ پورا عہد اس اسٹیج پر آن موجود ہوتا ہے:

> سنو، عالم دو ہیں: ایک عالمِ ارواح اور ایک عالمِ آب و گِل۔ حاکم ان دونوں عالموں کا وہ ایک ہے جو خود فرماتا ہے لِمَنِ المُلکُ الیوم؟ اور پھر آپ جواب دیتا ہے للّٰہِ الواحِدُ القَھّار۔

> آٹھویں رجب ۱۲۱۲ھ میں روبکاری کے واسطے یہاں بھیجا گیا۔ تیرہ برس حوالات میں رہا۔ ۷، رجب ۱۲۲۵ھ کو میرے واسطے حکم دوامِ حبس صادر ہوا۔ ایک بیڑی پاؤں میں ڈال دی اور دلّی شہر کو زنداں مقرر کیا اور مجھے زنداں میں ڈال دیا۔

> سال گذشتہ بیڑی کو زاویۂ زنداں میں چھوڑ کر معہ دونوں ہتھکڑیوں کے بھاگا، میرٹھ، مرادآباد ہوتا ہوا رام پور پہنچا۔ کچھ دن کم دو مہینے وہاں رہا تھا کہ پھر پکڑ آیا۔ اب عہد کیا کہ پھر نہ بھاگوں گا۔ بھاگوں گا کیا؟ بھاگنے کی طاقت بھی تو نہ رہی۔ (بنام علائی)

ان لفظوں کو ہم پڑھتے ہی نہیں۔ ان کے پیچھے سے ہمیں ایک خستہ و خراب حال بوڑھے کے ہانپنے کی مسلسل آواز بھی سنائی دیتی ہے۔ یہ جادو الفاظ کا بھی ہے، الفاظ کو برتنے والے کا بھی، اور اس کا پورا تاثر، جسے معنی کا بدل کہنا چاہیے، اسی وقت گرفت میں آتا ہے جب ہم لفظوں سے آگے دیکھنے کا موقع کھوتے نہیں۔ جب ہم غالب کی نثر کا مطالعہ شاعر غالب، شخص غالب اور اس شاعر اور شخص کو عقبی

پردہ فراہم کرنے والی کوٹھری یا بستی یا شہر یا دور کے مجموعی حوالے کی روشنی میں کرتے ہیں۔ ایک اُجڑتے ہوئے معاشرے' ایک بکھرتی ہوئی زندگی' ایک تھکتے ہوئے جسم کے ساتھ بھی غالب حلقۂ یاراں میں شمعِ محفل کی طرح روشن اور تابناک رہے' یہ اُن کی اپنی بشریت کے علاوہ ازیں انسانی ہستی کی طرف اور کاروبارِ زیست کی طرف اُن کے غیر معمولی رویے کا غیر معمولی اظہار ہے۔ غالب نے اپنے زمانے کے اجتماعی انحطاط کا تذکرہ جابجا' بہت افسردگی کے ساتھ کیا ہے' اسی کے ساتھ ساتھ انھیں گئے دنوں کے آئینِ حیات کی بے اثری کا بھی احساس تھا۔ ان دونوں کیفیتوں سے مل کر زندگی کی بابت ایک مستقل کشاکش کے رویے کا ظہور ہوا ہے۔ اسی لیے غالب کی نثر جہاں اٹھلاتی اور شوخیاں کرتی ہے' وہاں بھی اُن کا دل محیطِ گریہ دکھائی دیتا ہے۔ اور اُداسی کے گہرے لمحوں میں اپنے آپ سے بھی ایک سوچی سمجھی لاتعلقی ظاہر ہوتی ہے۔

> یہاں خدا سے بھی توقع نہیں؛ مخلوق کا کیا ذکر۔ کچھ بن نہیں آتی۔ اپنا آپ تماشائی بن گیا ہوں۔ رنج و ذلت سے خوش ہوتا ہوں۔ یعنی میں نے اپنے کو اپنا غیر تصور کر لیا ہے۔ جو دُکھ مجھے پہنچتا ہے' کہتا ہوں کہ لو' غالب کے ایک اور جوتی لگی۔ (بنام مرزا قربان علی بیگ سالک)

ایسے موقعوں پر غالب کی بذلہ سنجی اور ظرافت بھی پڑھنے والے کے لیے افسردگی کی وہ کیفیت پیدا کرتی ہے جسے فراق نے اپنے ایک شعر میں زندگی کی حقیقت کا ذکر کرتے ہوئے "سوچ لیں اور اُداس ہو جائیں" کہہ کر ظاہر کیا ہے۔

> اب میں اور باسٹھ روپے آٹھ آنے کلکٹری کے' سو روپے رام پور کے؛ قرض دینے والا ایک میرا مختار کار' وہ سود ماہ بہ ماہ چاہے' مول میں قسط اُس کو دینی پڑے؛ انکم ٹیکس جدا' چوکیدار جدا' سود جدا' مول جدا' بی بی جدا' بچے جدا' شاگرد پیشہ جدا' آمد وہی ایک سو باسٹھ۔ روز مرّہ کا کام بند رہنے لگا۔ سوچا کہ کیا کروں؟ کہاں سے گنجائش نکالوں؟ قہرِ درویش بجانِ درویش۔ صبح کی تبرید متروک' چاشت کا گوشت آدھا۔ رات کی شراب و گلاب موقوف۔ بیس بائیس روپے مہینہ بچا۔ روز مرّہ کا خرچ چلا۔

یاروں نے پوچھا تبرید و شراب کب تک نہ پیو گے؟ کہا گیا کہ جب تک وہ نہ پلائیں گے۔ پوچھا کہ نہ پیو گے تو کس طرح جیو گے؟ جواب دیا کہ جس طرح وہ جلائیں گے۔ (بنام میرزا علاء الدین علائی)

یہ بشریت کے آداب ہیں اور غالب نے انھیں جیسے سخت حالات میں جتنے سلیقے کے ساتھ برتا ہے اُسے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ یہ دل کو موہ لینے والی ادا ہے۔ ایک یار باش آدمی کی اعلیٰ سنجیدگی۔ اس کا تعلق ایک ایسے تہذیبی ماحول سے ہے جہاں زندگی میں واقعات تو ہوتے ہیں مگر زندگی کی آہستہ خرامی میں فرق نہیں آتا اور ہر صورتِ حال میں وہ ایک وسیع احتیاط کی پابند نظر آتی ہے۔ اسی لیے، اپنی ہزیمتوں اور بے چارگیوں کے باوجود، یہ زندگی اپنے اندر ایک حُسن، ایک وقار رکھتی ہے۔ بے شک، غالب کی ہستی پر تلخیوں کا سایہ ہمیشہ قائم رہا اور اُن کی زندگی مصائب کی گرفت میں رہی، لیکن خود غالب کی گرفت بھی زندگی پر اتنی ہی مضبوط تھی۔ وہ کہیں ٹوٹتے اور بکھرتے ہوئے دکھائی نہیں دیتے۔ ایسی ہر صورت حال میں اُن کی حقیقت پسندی اور اپنے آپ سے بے نیازی ایک ڈھال بن جاتی ہے۔ اس ڈھال کے بغیر غالب کے شعر میں نہ تو وہ میناکاری پیدا ہو سکتی تھی اور نہ ہی نثر میں وہ ٹھہراؤ، نرم روی اور نظم و ضبط۔ جس طرح غالب نے حال میں اپنے انہماک کے باوجود اُس کی حدیں اتنی پھیلالی تھیں کہ اس میں اُن کا ماضی بھی سمویا جا سکے، اُسی طرح اپنے وجدان میں بھی انھوں نے اتنی لچک اور اپنے شعور میں اتنی وسعت پیدا کر لی تھی کہ زندگی کی سرد و گرم سچائیوں کو ایک سی فراخدلی کے ساتھ قبول کر سکیں اور اپنے آپ سے بے تعلقی کا بوجھ بھی اُٹھا سکیں۔ شب و روز کے جس تماشے کو غالب نے بچوں کا کھیل کہا تھا، اسی تماشے میں ان کی اپنی ذات بھی شامل تھی۔ خطوں کی نثر میں بہت مقامات پر بجائے تحریری جملوں کے وہ برمحل اور بے ساختہ مکالمو کا انداز پیدا ہو گیا ہے، وہ اسی لیے ہے کہ غالب وقائع نویسی اور تماشہ بینی کے عمل کو ایک دوسرے میں ملا دیتے ہیں —

اسی مہینے میں اپنے آقا کے پاس جا پہنچتا ہوں۔ وہاں نہ روٹی کی فکر، نہ پانی کی پیاس، نہ جاڑے کی شدّت، نہ گرمی کی حدّت، نہ حاکم کا خوف، نہ مخبر کا خطرہ، نہ مکان کا کرایہ دینا پڑے، نہ کپڑا بنواؤں، نہ گوشت گھی

منگواؤں، نہ روٹی پکواؤں، عالم نور سراسر نور۔

نہ نہ نہ کی مستقل تکرار ایک طرف زندگی کا یہ ڈراما ترتیب دینے والے کی مکالمہ نویسی کا اظہار ہے، تو دوسری طرف زندگی میں اپنے یقین کی پھسلتی ہوئی ڈور کو سنبھالے رکھنے کی لگاتار کوشش کا اظہار بھی ہے۔ غالب لفظوں کی کاریگری کا استعمال بھی اس مہارت کے ساتھ کرتے ہیں کہ میر انیس کی طرح صناعی تو پیچھے چلی جاتی ہے، تاثر بڑھ کر سامنے آجاتا ہے ــ کچھ مثالیں :

یہاں اغنیاء کے ازواج واولاد بھیک مانگتے پھریں اور میں دیکھوں ؟ اس مصیبت کی تاب لانے کو جگر چاہیے! اب خاص اپنا درد روتا ہوں۔ ایک بیوی، دو بچے، تین چار آدمی گھر کے۔ کلّو، کلیان، ایاز یہ باہر نہیں۔ مداری کے جورو بچے بدستور گویا مداری موجود ہے۔ میاں گھمن گئے آگئے، مہینہ بھرے آگے کہ بھوکا مرتا ہوں۔ اچھا بھائی، تم بھی ہو، ایک پیسے کی آمدنی نہیں، بیس آدمی روٹی کھانے کے لیے موجود ــ

اب جو چار کم اسّی برس کی عمر ہوئی اور جانا کہ میری زندگی برسوں، کیا مہینوں کی نہ رہی۔ شاید بارہ مہینے جس کو ایک برس کہتے ہیں، اور جیوں۔ ورنہ دو چار مہینے، پانچ سات ہفتے، دس بیس دن کی بات رہ گئی ہے۔

ساغرِ اوّل و دُرد، کیا دل لے کر آئے ؟ کیا زبان لے کر آئے، کیا علم لے کر آئے، کیا عقل لے کر آئے اور پھر کسی روش کو برت نہیں سکے۔ کسی شیوے کی داد نہیں پائی۔

یہ تحریری عبارت نہیں، زندگی کے اسٹیج پر مختلف کیفیتوں کا اظہار کرتے ہوئے ایک کردار کی باتیں یا مکالمے ہیں۔ غالب ہر مکالمہ اسی طرح ادا کرتے ہیں جس طرح اپنے زماں، اپنے مکان اور اپنے عمل کے پس منظر میں اُسے ادا کیا جانا چاہیے۔ کچھ اور اقتباسات :

ہائے لکھنؤ، کچھ نہیں کھلتا کہ اُس بہارستان پر کیا گزری ؟ اموال کیا

ہوئے؟ اشخاص کہاں گئے؟ خاندانِ شجاع الدولہ کے زن و مرد کا کیا ہوا؟ قبلہ وکعبہ مجتہد العصر کی سرگذشت کیا ہے؟

تصویر پہنچی، تحریر پہنچی، سنو میری عمر ستر برس کی ہے اور تمھارا دادا میرا ہم عمر اور ہم باز تھا۔ اور میں نے اپنے نانا صاحب خواجہ غلام حسین مرحوم سے سُنا کہ تمھارے پردادا صاحب کو اپنا دوست بتاتے تھے، اور فرماتے تھے کہ میں بنسی دھر کو اپنا فرزند سمجھتا ہوں۔

برسات کا نام آگیا تو پہلے مجملاً سنو! ایک غدر کالوں کا، ایک ہنگامہ گوروں کا، ایک فتنہ انہدامِ مکانات کا، ایک آفت وبا کی، ایک مصیبت کال کی۔

ایک غدر، ایک ہنگامہ، ایک فتنہ، ایک آفت، ایک مصیبت — ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انسانی ہستی کی ہولناکیوں کا ایک سلسلہ ہے جو غالب کے عہد کو عبور کرتا ہوا ہماری زندگیوں میں داخل ہوچکا ہے اور ڈرامہ جاری ہے۔ چنانچہ غالب مراسلے میں مکالمے کا انداز پیدا کرنے کی جو بات کہتے ہیں وہ صرف ایک فنی حکمتِ عملی کا نتیجہ نہیں ہے۔ چونکہ ڈرامہ جاری ہے اس لیے مکالمے کی ضرورت کا احساس بھی باقی ہے۔ یوں مکالمے اور واقعہ نگاری سے ہٹ کر بھی غالب نے اچھی نثر لکھی ہے۔ مثال کے طور پر سراج المعرفت کا دیباچہ جس کی طرف ہم شروع میں ہی اشارہ کر چکے ہیں؛

> ختمِ نبوت کی حقیقت اور اس معنیِ غامض کی صورت یہ ہے کہ مراتبِ توحید چار ہیں۔ آثاری، افعالی، صفاتی، ذاتی۔ انبیائے پیشیں صلوٰات اللہ علیٰ نبینا وعلیہم اعلان مدارجِ سہ گانہ پر مامور تھے۔ خاتم الانبیا کو حکم ہوا کہ حجابِ تعیّناتِ اعتباری اٹھاویں، اور حقیقتِ بیرنگیِ ذات کو صورتِ الآن کما کان میں دکھاویں۔ اب گنجینۂ معرفت خواص اُمتِ محمدی کا سینہ ہے، اور کلمۂ لا الٰہ الا اللہ مفتاحِ بابِ گنجینہ ہے۔

قلم اگرچہ دیکھنے میں دو زبان ہے لیکن وحدتِ حقیقی کی رازداں ہے۔ گفتگوی
توحید میں وہ لذّت ہے کہ جی چاہتا ہے کوئی سو بار کہے اور سو بار سُنے۔

نبی کی حقیقت ذو جہتین ہے۔ ایک جہتِ خالق کہ جس سے اخذِ فیض کرتا ہے
اور ایک جہتِ خلق کہ جس سے فیض پہنچاتا ہے ۔

مگر ان خطوط پر علمی نثر لکھنے کی روایت تو انیسویں صدی میں خاصی مستحکم ہو چکی تھی اور اسے مزید آگے لے جانے والے ـــ سرسید، نذیر احمد، آزاد، حالی، شبلی سب موجود تھے۔ البتہ حقیقت کو کہانی بنانے اور روزمرّہ زندگی کی واردات کو ایک گھنے گنجان انسانی تماشے کی سطح تک لے جانے کی استعداد کے معاملے میں غالب اپنے عہد کے سب سے بڑے نثر نگار تھے۔ ◆◆

غالب کی خطوط نگاری

تجمل حسین خاں

مکتوبات اب دنیا کی کئی زبانوں میں ادبی اعتبار حاصل کر چکے ہیں۔ لاطینی، فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں مکتوب نویسی پر باقاعدہ کتابیں موجود ہیں۔ سسرو، ملٹن، بیکن، کوپر، گولڈ اسمتھ، بائرن، کوئن وکٹوریہ، والتیر اس فن میں ممتاز ہیں۔ مکتوب نویسی کی روایت فارسی میں بہت مستحکم رہی ہے۔ پنج رقعہ، رقعات ابوالفضل، رقعات بیدل، انشائے طاہر وحید، رقعات نعمت خاں عالی، اور رقعاتِ عالمگیری اس فن کے اعلیٰ نمونے ہیں۔ ان میں پیرایۂ اظہار کی مشکل پسندی صنائع و بدائع کے التزام، القاب و آداب کی طوالت اور مقفیٰ و مسجع عبارت آرائی کو پسندیدہ نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔ اُردو مکاتیب میں اولاً وہی ڈھنگ اپنایا گیا جسے فارسی مکتوب نویسی میں استحسان کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ انشائے خرد افروز، مکتوبات احمدی محمدی، رقعات عنایت علی اور انشائے اُردو وغیرہ اُردو میں اسی قسم کے نمونے ہیں۔ عرصۂ دراز تک اُردو میں مکتوب نویسی کی وہی روش عام رہی جو فارسی میں مقبول تھی۔

اُردو میں غالب سے پہلے بھی خطوط لکھے جاتے تھے مگر ان میں خط کا عنصر بہت دبا ہوا تھا۔ لسانی اظہار کی تمام ہیئتوں میں سفرنامے اور آپ بیتی سے قریب ترین آہنگ اور مزاج خطوط کا ہے۔ اپنے نجی پن، گہرے انفرادی رنگ، پڑھنے والے کو اپنے اعتماد میں لے لینے کی غیر معمولی طاقت اور اپنی بوقلمونی کے لحاظ سے مکتوب نویسی کی صنف کے کچھ خاص امتیازات ہیں۔ غلام امام شہید، غلام غوث بے خبر،

قتیل اور دوسرے ادیبوں کے خطوط غالب سے پہلے موجود تھے مگر ان میں دلچسپی کا عنصر نہ ہونے کے برابر تھا۔ غالب سے پہلے یہ صنعت زندگی سے اتنی قریب نہیں آئی تھی۔

غالب نے تقریباً سوسوا سو افراد کو ایک قیاس کے مطابق نوسو کے آس پاس خطوط لکھے اُن کے خطوط کی انفرادیت یہ ہے کہ ان میں غالب کی اور غالب کے زمانے کی جھلکیاں نمایاں نظر آتی ہیں۔ غالب نے ایک بھرپور زندگی گزاری۔ زندگی اور فن کی حدیں ان کے خطوط میں باہم مل گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ غالب اپنی روزمرّہ زندگی میں جیسے کچھ نظر آتے ہیں ویسے ہی اپنے خطوط میں ہیں۔ خط لکھنے کا جو طریقہ اس زمانے میں رائج تھا غالب نے اس سے الگ ایک نئی راہ نکالی:

"پیر و مرشد یہ خط لکھنا نہیں ہے باتیں کرنی ہیں اور یہی سبب ہے کہ میں القاب و آداب نہیں لکھتا۔"

مرزا تفتہ سے غالب اپنے انداز تحریر سے متعلق فرماتے ہیں:

"مرزا صاحب میں نے وہ انداز تحریر ایجاد کیا ہے کہ مراسلے کو مکالمہ بنا دیا ہے ہزار کوس سے بزبانِ قلم باتیں کیا کرو ہجر میں وصال کے مزے لیا کرو۔"

غالب کے خطوط عام طور پر ان کے مربّیوں، دوستوں، عزیزوں اور رشتے داروں کے نام ہیں۔ غالب نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں، سلطنت مغلیہ اپنی آخری سانسیں لے رہی تھی، ہر طرف انتشار، افراتفری اور مایوسی کے سائے تھے۔ سیاسی، سماجی اور تعلیمی زندگی کے ہر شعبے پر نئے عُلوم اور رجحانات کا عکس پڑ رہا تھا۔ فورٹ ولیم کالج کی علمی ادبی روایات اپنا اثر الگ سے ڈال رہی تھی۔ اُردو سرکاری زبان کی حیثیت اختیار کر چکی تھی اور اس کا چرچا ہر خاص وعام میں ہونے لگا تھا۔ غالب کی دوربینی نے اُردو نثر کے نئے چہرے کو پہچاننے میں دیر نہیں لگائی۔ چنانچہ انھوں نے پرانی روش ترک کر دی۔ خطوط کی زبان سادہ اور سلیس رکھی، مقفّیٰ، مسجّع عبارت آرائی میں ایک نیا لطف پیدا کیا۔ خط کے موضوعات کو وسعت بخشی۔ بے تکلفی کا لہجہ اختیار کیا۔ اور مجموعی طور پہ اپنے خطوط کو اپنی زندگی کے جستہ جستہ مرقعوں کی شکل دے دی۔ چنانچہ یہ خطوط ایک پوری شخصی کائنات سے ہمارے تعارف کا وسیلہ بنتے ہیں۔ زندگی اپنے تمام عناصر اور دکھ کے تمام رنگوں کے ساتھ ان خطوط کی مدد سے ہم پر

غالب نے ان خطوط میں ہر واقعے، تجربے اور کیفیت کی عکاسی اس طرح کی ہے کہ جاگتے ہوئے منظر سامنے آ گئے ہیں۔ غالب اپنے خطوط میں مکتوب نگار سے زیادہ ایک ہنر مند قصہ گو نظر آتے ہیں۔ یہ قصہ گو بھی ایک باکمال مصوّر ہے جو لفظوں سے انسان کی نازک ترین کیفیتوں اور تجربوں کی زندہ اور متحرک تصویریں کھینچ سکتا ہے۔ ایک ماہر فن عکّاس کی طرح غالب زندگی کے ہر اسرار سے پردہ اُٹھاتے جاتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اپنے خطوط کی وساطت سے غالب اپنی خلوتوں میں انجمن آرائی کا رنگ پیدا کرنا چاہتے ہیں اور اپنی روح کے ویرانے کو ایک نئی سطح پر آباد کرنا چاہتے ہیں۔ ان خطوط میں ایک بہت زرخیز اور گھنا وجودی (Existential) رویہ نمودار ہوا ہے اور ان سے غالب کے اندازِ فکر کی ایک بہت بھری پری جہت سامنے آئی ہے۔ روزمرّہ زندگی کے تجربوں اور واقعات کو غالب کبھی کبھی استعاراتی انداز میں بھی بیان کرتے ہیں۔ اس طرح وہ شاید اپنی محرومیوں اور نارسائیوں پر ایک پردہ ڈالنا چاہتے ہیں گویا کہ ٹھر کیا تھا شعر کو پردہ سخن کا! مگر غالب نے اس فنّی حکمت عملی کی مدد سے اپنے خطوط کو فن کا ایک بے مثال نمونہ بھی بنا دیا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ استعاراتی انداز واقعہ نگاری کے سلسلے کی روانی اور بہاؤ میں کسی طرح کا نقص یا رکاوٹ نہیں آنے دیتا:

"سنو عالم دو ہیں ایک عالم ارواح اور ایک عالم آب و گل حاکم ان دونوں عالموں کا وہ ایک ہے جو خود فرماتا ہے: لمن الملک الیوم اور پھر ایک جواب دیتا ہے: للہ الواحد القہار ہر چند قاعدہ عام یہ ہے کہ عالم آب و گل کے مجرم عالم ارواح میں سزا پاتے ہیں۔ لیکن یوں بھی ہوا ہے کہ عالم ارواح کے گنہگار کو دُنیا میں بھیج کر سزا دیتے ہیں۔"

بنام مرزا علاء الدین احمد خاں صاحب بہادر،
اُردوئے معلّیٰ، ص ۳۰۰

"چنانچہ میں آٹھویں رجب ۱۲۱۲ھ میں روبکاری کے واسطے یہاں بھیجا گیا۔ تیرہ برس حوالات میں رہا۔ ۷ رجب ۱۲۲۵ھ کو میرے واسطے حکم دوام حبس صادر ہوا۔ ایک بیڑی میرے پاؤں میں ڈال دی اور دلّی شہر کو

زنداں مقرر کیا اور مجھے اس زنداں میں ڈال دیا۔

اُردوئے معلّیٰ۔ ص ۳۰۰

"سال گذشتہ بیڑی کو زاویۂ زنداں میں چھوڑ مع دونوں ہتھکڑیوں کے بھاگا۔ میرٹھ، مرادآباد ہوتا ہوا رام پور پہنچا۔ کچھ دن کم دو مہینے وہاں رہا تھا کہ پھر پکڑا آیا اب عہد کیا کہ پھر نہ بھاگوں گا۔ بھاگوں کیا بھاگنے کی طاقت بھی تو نہ رہی۔"

بنام علائی، اُردوئے معلّیٰ۔ ص ۳۰۰

غالب کے خطوط میں ایک نہایت شائستہ طنز و مزاح کا عنصر بھی موجود ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ غالب ناکامیوں سے کام لینے کا ہنر رکھتے تھے اور اپنے آنسوؤں کو ہنسی میں چھپا جاتے تھے۔ اپنی مصیبتوں اور پریشانیوں کا بیان بھی وہ مزے لے لے کر کرتے ہیں۔ اپنا مضحکہ خود اُڑاتے ہیں وہ بھی اس طرح جیسے اپنے آپ کو اپنے دشمن کی نظر سے دیکھ رہے ہوں۔

"جب ڈاڑھی مونچھ میں بال سفید آ گئے تیسرے دن چیونٹی کے انڈے گالوں پر نظر آنے لگے۔ اس سے بڑھ کر یہ ہوا کہ آگے کے دو دانت ٹوٹ گئے۔ ناچار مسّی بھی چھوڑ دی اور ڈاڑھی بھی مگر یہ یاد رکھیے کہ اس بھونڈے شہر میں ایک وردی ہے۔ عام۔ ملا۔ حافظ۔ بساطی۔ نیچہ بند۔ دھوبی۔ سقہ۔ بھٹیارہ۔ جولاہہ۔ کنجڑا۔ منہ پر ڈاڑھی سر پر بال۔ فقیر نے جس دن ڈاڑھی رکھی اسی دن سر منڈایا۔"

بنام مرزا حاتم علی مہر، اُردوئے معلّیٰ، ص ۱۹۲

حد تو یہ ہے کہ غالب نے دوستوں اور شاگردوں کو جو تعزیتی خطوط لکھے ان میں بھی طبیعت کی شگفتگی برقرار رکھی ہے۔ یہ ایک انتہائی صحت مند اور مثبت اخلاقی رویّہ ہے اور اس کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ غم آگیں مضامین سے یہ خط بوجھل نہ ہو جائیں:

"یوسف مرزا کیونکر تجھ کو لکھوں کہ تیرا باپ مر گیا اور اگر لکھوں تو آگے کیا لکھوں کہ اب کیا کرو۔ مگر صبر۔ یہ ایک شیوۂ فرسودہ، ابنائے روزگار

کا ہے تعزیت یوں ہی کیا کرتے ہیں اور یہی کہا کرتے ہیں کہ صبر کرو۔
ہائے ایک کا کلیجہ کٹ گیا ہے اور لوگ اسے کہتے ہیں کہ تو نہ تڑپ بھلا
کیونکر نہ تڑپے گا۔"

بنام یوسف مرزا ۔ اُردوئے معلّٰی ۔ ص ۲۵۲

غرض کہ غالب کے خطوط اُردو نثر کا گرانقدر سرمایہ ہیں۔ اور غالب کی شاعری کی طرح غالب کی نثر کو بھی منفرد بناتے ہیں۔ بقول مالک رام:

"ان خطوط کو لکھے آج سو سال سے اوپر ہونے کو آئے، لیکن ان کی دلچسپی
اور مقبولیت میں کوئی کمی نہیں آئی۔"

حواشی

۱۔ اُردوئے معلّٰی، حصّہ اول، ص ۲۳۷

۲۔ ایضاً ، ص ۱۹۶

۳۔ گفتار غالب ، مالک رام، ص ۱۷



خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہوگئیں

لوحہ مزار مرزا غالب

ہمارے قلمی معاونین

پروفیسر محمد مجیب (مرحوم)	سابق وائس چانسلر، جامعہ ملیہ اسلامیہ، تاریخ ادبیات کے ممتاز عالم، مترجم، دانشور، ڈراما نگار
ڈاکٹر آفتاب احمد	غالبیات کے ممتاز عالم، غالب آشفتہ نوا کے مصنف
پروفیسر مختار الدین احمد	وائس چانسلر، مظہر الحق عربی و فارسی یونیورسٹی، غالبیات کے مشہور اسکالر۔
پروفیسر اعجاز احمد	پروفیسوریل فیلو، تین مورتی ہاؤس، نئی دہلی، انگ اُردو کے معروف مصنف، نقاد، شاعر۔
پروفیسر آزرمیدخت صفوی	شعبۂ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔
پروفیسر محمد انصار اللہ	سابق استاد شعبۂ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ممتاز محقق۔
پروفیسر قاضی افضال حسین	شعبۂ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، معروف نقاد ا
پروفیسر انور معظم	اسلامیات کے ممتاز عالم۔
پروفیسر عتیق اللہ	شعبۂ اُردو، دلّی یونیورسٹی، معروف نقاد، شاعر، متر
پروفیسر عبدالحق	شعبۂ اُردو، دہلی یونیورسٹی، اقبالیات کے اسکالر
ڈاکٹر ریحانہ خاتون	شعبۂ فارسی، دہلی یونیورسٹی، فارسی زبان و ادب ک
ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی	شعبۂ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، کلاسیکی کے عالم اور عارف۔
پروفیسر شمیم حنفی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر سہیل احمد فاروقی	جامعہ ملیہ اسلامیہ
ڈاکٹر تجمل حسین خاں	جامعہ ملیہ اسلامیہ

رسالہ جامعہ

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

مجلسِ مشاورت

لفٹیننٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)
پی وی ایس ایم، اے وی ایس ایم، وی آر سی (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مشیر الحسن

پروفیسر مجیب رضوی

جناب عبداللطیف اعظمی

ادبی معاون : تجمل حسین خاں

خوشنویس : ایس۔ایم۔منظر الہ آبادی

جلد ۹۵

شمارہ نمبر ۴، ۵، ۶

اپریل، مئی، جون ۱۹۹۸

اس شمارے کی قیمت :

(اندرون ملک) ۳۰ روپے

(غیر ممالک سے) ۱۰ ڈالر

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۸۰ روپے

" (غیر ممالک سے) ۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت (اندرون ملک) ۶۰۰ روپے

" (غیر ممالک سے) ۱۸۰ امریکی ڈالر

براہِ کرم زرِ سالانہ کا چیک یا ڈرافٹ "جامعہ ملّیہ اسلامیہ" کے نام اور منی آرڈر ماہنامہ جامعہ کے نام ارسال کریں

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر۔ عبداللطیف اعظمی مطبوعہ : لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

ترتیب

مسائل

عالم اسلام

علاقائی ادب

زاویۂ نگاہ

خصوصی مطالعہ

منظر نامہ

گیان پیٹھ انعام ۱۹۹۸ء

کتابیں

اداریہ

۱۹۹۸ء کا گیان پیٹھ انعام سردار جعفری کو پیش کیا جانا، اُردو کے لیے اور خود گیان پیٹھ کے لیے اعزاز کی بات ہے۔ قومی سطح پر ایسا ہر اعتراف ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اخباروں میں اس موقع پر اُردو کے حقوق اور ہندوستان کے موجودہ لسانی نقشے میں اُردو کی حیثیت کا بھی کچھ ذکر ہوا۔ یہ محض اتفاق کی بات ہے کہ ۱۹۹۸ء غالب کے دوسو سالہ جشنِ ولادت کا سال بھی ہے۔ جعفری صاحب نے انعامی تقریب میں اپنی تقریر کے دوران اس واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ "غالب اور اُردو دونوں کو اپنا گھر چاہیے"۔ یہ تگ و دو بہت دنوں سے جاری ہے۔ لیکن نتیجہ ابھی تک وہی صفر کا صفر۔

پچھلے پچاس برسوں میں اُردو کی صورت حال پر نظر ڈالی جائے تو رومیش تھاپر کی بات یاد آتی ہے کہ آزادی کے بعد اُردو کا قتل بہت منظم طریقے سے کیا گیا۔ اسکولوں میں اُردو کی تدریس کا معقول انتظام نہیں۔ کئی یونیورسٹیوں کے شعبے دم توڑ رہے ہیں۔ بیشتر سرکاری محکموں میں اُردو کا حال خراب ہے۔ حد تو یہ ہے کہ ریڈیو اور ٹیلی وژن پر بھی اُردو کو اس کی حیثیت کے مطابق جگہ نہیں دی جاتی۔ تقسیم کے فوراً بعد، ایک زمانہ وہ تھا کہ آل انڈیا ریڈیو اور پاکستان ریڈیو کو بی بی سی یعنی بخاری برادران (احمد شاہ بخاری اور ذوالفقار بخاری) کارپوریشن کے مشترکہ لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ اُردو کے سب سے ممتاز لکھنے والے اُس دور میں ریڈیو پر چھائے

ہوئے تھے۔ مگر آج کی صورت حال سے اُس گم گشتہ زمانے کا موازنہ کیا جائے تو دل دُکھتا ہے۔ اُردو اپنے ہی وطن میں بے گھر ہے۔

ان حالات میں جہاں تہاں اُردو زبان و ادب کی اہمیت کا تسلیم کیا جانا، حبس کی فضا میں بارش کی دو چار بوندوں کے برابر ہے۔ کفرانِ نعمت کا مرتکب ہوئے بغیر، کم سے کم اتنا تو کہا ہی جا سکتا ہے کہ اُردو کی تقدیر ایسی چھینٹوں سے بدلنے کی نہیں۔ ہمارے مشترکہ کلچر اور ہماری روایتی وضع داری اور وسیع المشربی کا تقاضا یہ ہے کہ فکری اور ثقافتی اتحاد کی اس سب سے خوبصورت علامت 'اُردو' کو اُس کا جائز مقام حاصل ہو۔

شمیم حنفی

اُردو تعصّب کی سیاست کا شکار

دیپا شیش چکرورتی / ترجمہ۔ یعقوب حاور

بولے جانے کے اعتبار سے اُردو ہندوستان کی چھٹی بڑی زبان ہے۔ ترتیب میں اس کا شمار ہندی، بنگالی، مراٹھی، تمل اور تلگو کے بعد آتا ہے۔ ۱۹۴۱ء کی مردم شماری تک اُردو کا شمار ہندی، پنجابی اور پہاڑی کے ساتھ ہندوستانی کے تحت ہوتا تھا۔ ۱۹۵۱ء میں ان کا شمار علیٰحدہ علیٰحدہ زبانوں کی حیثیت سے کیا گیا۔ ۱۹۷۱ء کی مردم شماری کے مطابق ہندوستان میں اُردو بولنے والوں کی تعداد دو کروڑ چھیاسی لاکھ سات ہزار آٹھ سو چوہتّر (۲۸۶۰۷۸۷۴) تھی جو ۱۹۸۱ء کی مردم شماری میں بڑھ کر تین کروڑ ترپین لاکھ تیئس ہزار دو سو بیاسی (۳۵۳۲۳۲۸۲) ہوگئی۔ اس حقیقت کے باوجود کہ اُردو کا کوئی صوبہ نہیں ہے یہ زبان سارے ہندوستان میں بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ آندھرا پردیش، بہار، گجرات، مہاراشٹر، کرناٹک اور اترپردیش میں یہ دوسری اور ہریانہ، ہماچل پردیش، پنجاب، راجستھان اور مغربی بنگال میں تیسری مقبول ترین زبان ہے۔ جموں کشمیر میں یہ پہلی اور آندھرا پردیش میں یہ دوسری سرکاری زبان ہے۔

ہندوستان کی تحریکِ آزادی میں اُردو کا زبردست کردار رہا ہے۔ "انقلاب زندہ باد" جیسے نعروں اور اقبال کے "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" اور رام پرساد بسمل کے "سرفروشی کی تمنّا اب ہمارے دل میں ہے" جیسے اُردو نغموں نے تحریکِ آزادی کو تقویت دی۔

مہاتما گاندھی اور جواہر لال نہرو جیسے قومی رہنماؤں نے اس کی اہمیت کو تسلیم کیا۔ ۱۹۰۴ء میں مہاتما گاندھی نے جب جنوبی افریقہ میں بچّوں کی ابتدائی تعلیم کا انتظام کیا تو اس میں اُردو کی تعلیم بھی شامل تھی۔ نہرو نے نینی جیل میں اپنے ساتھی مجاہدینِ آزادی کو اُردو سکھائی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین نے اُردو کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اُردو زبان کا تعلق کسی خاص فرقے یا مذہب سے نہیں ہے اور نہ اسے کسی گورنمنٹ نے کسی خاص مقصد کے تحت لوگوں پر تھوپا تھا۔ یہ سنتوں اور فقیروں کی زبان رہی ہے جسے انھوں نے لوگوں کے دلوں میں محبّت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قانون ساز اسمبلی میں محض ایک اضافی ووٹ کی بنیاد پر ہندی کو مرکزی، سرکاری اور قومی زبان کے مرتبے پر فائز کیا گیا تھا اور اس کے علاوہ باقی زبانوں کو علاقائی زبانیں قرار دیا گیا تھا۔ یہ فیصلہ دو اعتبار سے غلط تھا۔ ایک یہ کہ اس میں غیر ہندی داں آبادی کے جذبات کا خیال نہیں رکھا گیا۔ دوسرے اس فیصلے نے ہندی اور انگریزی کو اپنی اپنی برتری کے ایک لامتناہی تنازعے میں اُلجھا دیا۔

ہمارے قومی رہنماؤں کی نظر میں ہندی دراصل ایک ایسی زبان تھی جس میں ہندی اور اُردو دونوں شامل تھیں اور جسے انھوں نے ہندوستانی کا نام دیا تھا۔ لیکن عملاً یہ ہوا کہ دہلی کے صاحبانِ اختیار نے آئین کی تحریر سے انحراف کرتے ہوئے دفتری ہندی کو اُردو لفظیات سے عاری کر دیا۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے دوردرشن کے ہندی پروگراموں کو دیکھ لینا کافی ہوگا۔ اب ہندوستانی کی جگہ سنسکرت آمیز ہندی نے لے لی ہے اور گذشتہ پچاس سالوں میں لوگ یہ بھی بھول چکے ہیں کہ ہندی اور اُردو کے درمیان حقیقی رشتہ دراصل ہے کیا۔ اب یہ کہنا شاید عجیب لگے کہ ہندی کچھ اور نہیں دیوناگری رسم خط میں لکھی گئی اُردو ہے۔ سرکاری ہندی دراصل متھرا اور اس کے نواح میں بولی جانے والی اُردو ہی کی ایک شکل ہے۔

ایسی بات کہنے پر ممکن ہے لسانی بنیاد پرست آپے سے باہر ہو جائیں لیکن حقیقت حقیقت ہی ہے۔ اُردو زبان کے موجدوں نے یقیناً اسے ہندی کہا تھا۔ اس لیے کہ یہ ہندوستانی عوام کے بول چال کی زبان تھی۔ بھلے ہی اسے عربی رسم خط میں لکھا جاتا رہا ہو۔ اُردو

کا نام اسے مغلوں نے دیا۔ اس لیے کہ یہ لشکر کے ناخواندہ سپاہیوں کی زبان تھی۔ اُردو کے لغوی معنی بھی یہی ہیں۔

یہ کہنا اب فیشن میں داخل ہوگیا ہے کہ سنسکرت تمام ہندوستانی زبانوں کی ماں ہے۔ جب کہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ جہاں تک ہندی کا سوال ہے، سنسکرت اس کی ماں نہیں ہے۔ اگر اس تمثیل میں کوئی معنویت ہے تو یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ ہندی کی ماں اُردو ہے۔ وراثت کے اس سلسلے کو بخوبی سمجھنے کے لیے یہ باتیں ذہن میں رکھنی ہوں گی کہ:

(الف) ہندی کی قواعد مکمل طور پر اُردو سے مستعار ہے۔

(ب) تمام محاورے اور روزمرّے جو ہندی میں مستعمل ہیں اُردو کی بخششیں ہیں۔

(ج) ضمائر شخصی اور حروفِ جار کا سارا نظام اُردو سے لیا گیا ہے۔

(د) تمام اہم افعال اور صفات کا تعلق اُردو سے ہے۔ صرف اسماء اور غیر اُردو لفظیات کو اردو الفاظ کے متبادل کے طور پر سنسکرت سے قبول کیا گیا ہے، وہ بھی جہاں ممکن ہو سکا ہے۔

دوسری ہندوستانی زبانیں بھی بڑی حد تک اُردو کی مقروض ہیں۔ کشمیری، پنجابی، گجراتی اور مراٹھی زبانوں کی قواعد بڑی حد تک اُردو سے مماثل ہیں۔ یقیناً یہ اُردو سے مستعار ہیں۔ بنگالی، آسامی اور اُڑیا زبانوں کے افعال کا مزاج اُردو کا ہے۔ ان تمام زبانوں میں اُردو الفاظ کی بہتات ہے۔ چنانچہ ہندوستان کی زندہ زبانوں میں اُردو کی لسانی اہمیت سب سے زیادہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ مہاتما گاندھی اور سبھاش چندر بوس جیسے قومی رہنماؤں نے ہندوستانی کو ایک کثیر لسانی ملک کی سرکاری زبان بنانے کی سفارش کی تھی۔

بیسویں صدی کے آغاز کے بعد ہندوستان میں جیسے جیسے سیاسی تعصبات کو بتدریج عروج حاصل ہوتا گیا زبانوں کی تاریخ بھی اس سے متاثر ہوتی گئی۔ لکھنؤ اور علی گڑھ کے مسلم دانش وروں کا ایک گروہ شعوری طور پر اردو کے خزانے سے سنسکرت اور مقامی الفاظ

کو خارج کرنے لگا اور بنارس کے ہندو دانش وروں کا ایک گروہ ہندی کو غیر سنسکرتی الفاظ سے پاک کرنے کی کوشش میں لگ گیا اور زبانیں تعصب کے اظہار کا ایک ذریعہ بن گئیں. اُردو مسلمانوں کی زبان بن گئی اور ہندی (شمالی ہند کی) ہندوؤں سے متعلق ہوگئی. ہندوستان کی تقسیم کے بعد اُردو پاکستان کی سرکاری زبان قرار پائی تو ہندوستان میں اُردو کے غیر ملکی زبان ہونے کی شہرت دی گئی اور اس کی موجودگی کو ہندوستان کے تہذیب و تمدّن کے لیے مضر قرار دیا گیا۔ اس پس منظر میں متعصب ہندوؤں کی طرف سے "ہندی، ہندو، ہندوستان" جیسے نعرے بلند کیے گئے، جو ہندی کی کایا پلٹ میں معاون ہوئے۔ ◆◆

(بشکریہ روزنامہ ہندوستان ٹائمز، نئی دہلی، مورخہ ، رمئی ۱۹۹۸ء)

ہندوستان میں اسلامی مطالعات کے چند پہلو

عبدالعلیم / ترجمہ: عابد سہیل

تاریخی طور پر اسلام ایک مذہب، ایک تہذیب کا مظہر ہے۔ دورِ وسطیٰ میں اسلام نے ایک تاریخی کردار ادا کیا۔ آج بھی یہ ایک حرکی طاقت ہے۔ مختلف اوقات میں اسے چین سے مغربی افریقہ اور اسپین سے جنوبی مشرقی ایشیا تک کے منظر نامے پر بالادستی حاصل رہی اور دورِ جدید تک میں انسانوں کی ایک بڑی تعداد پر اس کی حکمرانی ہے۔ چنانچہ ان کے لیے جو انسانی تہذیب کی رفتار اور ارتقار کو سمجھنا چاہتے ہیں اسلامی تاریخ اور ثقافت کا مطالعہ ضروری ہے۔ اسی سبب یورپ اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں اسلامی مطالعات کو ایک اہم تعلیمی شعبے کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے لیکن ہمارے ملک میں ان کی اہمیت کا پوری طرح احساس نہیں کیا گیا ہے۔ اپنے تمام مظاہر میں، اسلام کا مطالعہ اہلِ ہند کے لیے مغربی ممالک کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ اسلام نے ہندستان کی تاریخ اور ثقافت کو بارہ سو سال سے زائد تک مختلف طریقوں سے متاثر کیا ہے۔ افکار اور اعمال اور آرٹ اور ادب میں اسلامی اثرات گہرے اور دوررس رہے ہیں۔ دوسری جانب اسلام

---

* علیم صاحب ہندوستان ہی لکھتے تھے اور ان کی نگرانی میں شائع ہونے والے ہفت روزہ کا نام بھی "ہندستان" ہی تھا۔ سابق وزیر اعظم اندر کمار گجرال نے جامعہ ملیہ میں چند ماہ قبل اپنی تقریر کے دوران اس جریدے اور اس املا کا ذکر کیا تھا۔ (مترجم)

بھی ہندوستانی ماحول سے متاثر ہوا ہے اور اس طویل عرصے میں ہندوستانی مسلمانوں میں چند ایسی خصوصیات پیدا ہوگئی ہیں جو دوسرے ممالک میں ان کے ہم مذہبوں (کی خصوصیات) سے مختلف ہیں، جس کے سبب "ہندوستانی اسلام" کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے۔ مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ سے ہندوستان کے دوستانہ تعلقات نے اسلامی اور مسلم دنیا کے نام سے یاد کیے جانے والے علاقوں کے جدید سماجی اور ثقافتی رجحانات کا مطالعہ ہمارے لیے لازمی بنادیا ہے۔

اسلامی مطالعات کے محدود معنوں میں اسلام کا مطالعہ بطور مذہب ہی شامل ہوگا۔ یہ روایتی تصوّر ہمارے ملک کے متعدد حلقوں میں اب بھی رائج ہے۔ چنانچہ ہمارے زیادہ تر مطالعات اسی پہلو تک محدود ہیں۔ روایت پرست مسلم اسکالر اسلامی آرٹ، موسیقی اور مصوّری کی اصطلاح کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ بعض کو تو "اسلامی ثقافت" کی اصطلاح تک پر اعتراض ہے اور وہ اس کے لیے "مسلم ثقافت" کی اصطلاح کو ترجیح دیتے ہیں۔ مراد ان کی یہ ہوتی ہے کہ یہ ایسے مسلمانوں سے متعلق ہے جنھوں نے اپنی تہذیب اور ثقافت کی تشکیل میں اسلامی عقائد کی لازمی طور سے پیروی کی ہے۔ لیکن یہ محدود تصوّر اب از کار رفتہ ہوگیا ہے اور اسے اسلام سے تعلق رکھنے والے عوام کی تاریخ، ان کی سماجی اور معاشی پیش رفت، ان کے فنون لطیفہ، سیاسی فکر اور اداروں (Institutions) ان کے فلسفے اور حد یہ ہے کہ عقائد کے اعتبار سے غیر متقلّد (Hetrodox) فرقوں تک کو شامل کر کے وسعت دی جارہی ہے۔ اسلامی مطالعات کے لیے جغرافیہ، سماجیات اور بشریات ایسے موضوعات کی ہمنوائی بھی ضروری ہوگی۔ علاقائی مطالعات کا جدید تر تصور متعدد ممالک میں اسلامی مطالعات کے حلقۂ کار کو خاصی بڑی حد تک متاثر کرسکتا ہے۔ جن علاقوں کا مطالعہ مقصود ہو ان کی زبانیں مثلاً عربی، فارسی، ترکی، اُردو، بہاسا انڈونیشیا، وسطی انڈونیشیا اور مشرقی اور مغربی ایشیا کی زبانوں کا سیکھنا بھی، ایک بنیادی ضرورت کے طور پر، لازمی ہوگا۔

ہندوستان میں اسلامی مطالعات کی جانب رویئے میں بنیادی تبدیلی لازمی

ہے۔ ہمارے زیادہ تر اسکالروں میں اپنے موضوع کی جانب جذباتی اور موضوعی طریق کار کا رجحان پایا جاتا ہے۔ وہ مثالیت، پُرفریب توجیہہ، غیرضروری تسہیل اور آسان کلیوں سے خوب خوب مزے لیتے ہیں۔ ان میں سے بہت سوں کا رویّہ مدافعانہ اور معذرت خواہانہ ہوتا ہے۔ قدیم ترین اور اصل متون اور دستاویزوں کی بنیاد پر تنقیدی، تجزیاتی اور معروضی مطالعوں کی مثالیں شاذو نادر ہی ملتی ہیں۔ مجھے احساس ہے کہ کہنا آسان ہے، کرنا مشکل۔ کسی بھی شخص کے لیے اپنے ملک یا اپنے ملک کے باشندوں اور حدیہ ہے کہ دوسری قوموں تک کی تاریخ اور ثقافت کا مطالعہ کرتے وقت مکمل طور سے معروضی رہنا شاید ممکن نہیں۔ اپنا میلانِ خاطر اور پسندیدگیاں پیچ در پیچ راستوں سے دستاویزوں کے انتخاب، متن کی توضیح اور حقائق اور عوامل (Forces) کی اہمیت اور قیمت کا اندازہ لگانے کے عمل میں داخل ہوجاتی ہیں۔ سچ پوچھیے تو یہ آگے سمندر، پیچھے کھائی ایسی مشکل صورت حال (Dilemma) ہے۔ وہ لوگ جو کسی روایت میں غرق ہیں اسے معروضی طور پر نہیں دیکھ سکتے۔ دوسری جانب وہ جو اس روایت سے قطعی طور پر ناواقف اور اس کے لیے اجنبی ہیں، مطلوبہ بصیرت اور دقّتِ نظر سے محروم ہوتے ہیں۔ بہرحال، طریق کار (Approach) کا سوال بے حد اہم ہے۔ کسی نتیجے پر پہنچنے کے لیے اُس سارے مواد کا تنقیدی طور پر غائر معائنہ، غیرجذباتی تجزیہ اور پوری طور پر چھان پھٹک ضروری ہے۔ ابتدا میں خود کو محدود اور خصوصی (Specific) مطالعوں تک پابند رکھنا اور عمومی نوعیت کے جائزوں اور قدر و قیمت کے ہمہ گیر تعین سے گریز شاید بہتر ہو۔ کسی مخصوص ثقافت کی عمومی (General) تاریخ مرتب کرنے کی کوشش سے قبل متون اور دستاویزات کے صحیح ترین ایڈیشن تیار کرنا ضروری ہے۔

افسوس کہ ہندوستان میں غیرمسلم اسکالروں نے اسلامی مُطالعات کی جانب اب تک سنجیدگی سے توجہ نہیں کی ہے۔ شاید ہی کوئی ایسا غیرمسلم ہندوستانی اسکالر ہو جو اسلام کے بنیادی اور اوّلین ماخذ سے مستفیض ہونے کے لیے عربی سے اس قدر واقفیت رکھتا ہو جو اس کام کے لیے ضروری ہے۔ مقابلتاً نوجوان غیرمُسلم اسکالروں میں فارسی تک سے

واقفیت عنقا ہوتی جارہی ہے۔ عربی اور فارسی سے مکمل واقفیت کے بغیر ہندوستانی فکر اور ثقافت پر اسلام کے اثرات کا مطالعہ کیسے کیا جاسکتا ہے؟ سنسکرت اور ہندوستان کی دوسری علاقائی زبانوں کے سلسلے میں یہی حال مسلم اسکالروں کا ہے۔ انڈو مسلم ثقافت کا گہرا مطالعہ غیر فارسی مصادر سے کام لیے بغیر ممکن نہیں۔ مثال کے طور پر ہندوستان کی صوفیانہ فکر سے پوری واقفیت کے بغیر ہندوستان میں تصوّف کے ارتقاء کا مطالعہ صرف جانب دارانہ ہی ہوسکتا ہے۔ عربی اور فارسی میں تصوّف سے متعلق ادب کے مطالعے تک کے لیے جو ہندوستان کے باہر وجود میں آیا۔ وسطی ایشیا میں بدھزم کے عروج کے بارے میں کچھ نہ کچھ معلومات حاصل کرنا شاید ضروری ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ عباسی دور کے ابتدائی دنوں میں علم الحساب، علم فلکیات اور علم الادویہ کی بغداد میں ترقی ہندوستان میں ان علوم کے اکتسابات سے متاثر تھی لیکن ہندوستان کی معاونت اور دین کا اندازہ لگانا اب تک ممکن نہیں ہوسکا ہے کیونکہ اس طرح کے تقابلی مطالعے کے لیے سنسکرت، عربی اور متعلقہ موضوع کا سہ رُخا علم ضروری ہے۔

کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ کے ذریعے اپنے مشن کے اعلان کے بہت تھوڑی مدّت کے اندر اسلام ہندوستان میں عربوں کی ان بستیوں کے ذریعے داخل ہوا جو ساحلی علاقوں میں پہلے سے قائم تھیں۔ غالباً اسلام کا اثر اور رسائی شمالی ہندوستان کے بجائے جنوب میں پہلے محسوس کی گئی جس کا اب تک مناسب طور سے مطالعہ نہیں ہوسکا ہے۔ عرب بستیوں کے بارے میں معلومات بہت ناکافی ہیں اور ابتدائی مسلم آبادکاروں کی اسلام کی تبلیغی کوششوں پر من گھڑت قصوں کہانیوں نے پردہ ڈال رکھا ہے۔ جنوبی ہندوستان کے اسکالر خصوصاً وہ جو ملیالم اور تمل علاقوں سے تعلق رکھتے ہیں، شاید اسلام کے بالکل ابتدائی اثرات کے بارے میں شہادتوں کا زیادہ آسانی سے پتہ لگا سکتے ہیں۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ شنکراچاریہ بعض معاملات میں اسلام سے متاثر تھے لیکن شنکراچاریہ کے خیالات اور اُس عہد کے اسلامی تصوّرات کے باقاعدہ تقابلی مطالعے سے اس تصور کو دلائل نہیں فراہم کیے گئے ہیں۔ ڈاکٹر تاراچند کی اوّلین اور بنیادی کوششوں کے باوجود ابتدائی

دَور میں ہندوستان کی فکر پر اسلام کے اثرات کا مسئلہ ہنوز حل نہیں ہو سکا ہے۔ شاید ایسا کوئی اسکالر نہیں جو اس کام کو تن تنہا انجام دے سکے۔ اس لیے عہدِ وسطیٰ کے ابتدائی دَور کے اسلامی افکار کی تاریخ کے جانکار اور ہندوستان کے مذہبی ادب اور عارفانہ قصوّں اور لوک کہانیوں کے گہرے علم سے بہرہ ور دو اسکالروں کے مشترکہ مطالعے کے امکانات کا پتہ لگانا سودمند ہوگا۔ سندھ پر عربوں کے قبضے اور ان کے عروج و زوال کی تاریخ بھی مزید مطالعے کی متقاضی ہے۔ شاید اصل ماخذ کی قلّت کے سبب (اس دَور کی) مکمّل تاریخ کبھی نہ لکھی جا سکے تاہم ساری قابلِ حصول معلومات کو مربوط طور پر مرتب کر لینا ممکن ہے۔ حال ہی میں پاکستانی اسکالروں نے ہندوستانی مسلمانوں کے ابتدائی دور سے اب تک کی تاریخ اور ثقافت سے متعلق متعدد کتابیں لکھی ہیں — یہ کتابیں ان معنوں میں بیش قیمت ہیں کہ ان سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ پاکستان کے مورخین تاریخ کو از سرِ نو کس طرح لکھ رہے ہیں۔ ان پر تفصیلی تبصرے کا یہ محل نہیں اور مکمل چھان بین کیے بغیر فیصلہ کرنا نا منصفانہ ہوگا۔ میری تجویز یہ ہے کہ عہدِ وسطیٰ اور جدید ہندوستان کے مورخین ان کتابوں کو پوری توجہ سے جانچیں اور پرکھیں اور غیر جذباتی اور معروضی طور پر ان کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کریں۔

شاید اسلامی مطالعات کی ایک بے حد ثمر آور شاخ جس کے بارے میں ہندوستان میں شاید ہی کبھی غور کیا گیا ہو جنوبی مشرقی ایشیا میں اسلام کی بالیدگی اور نشوونما ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن نینار نے، جنھوں نے انڈونیشیا میں برسوں قیام کیا تھا، اس موضوع پر خاصا مواد اکٹھا کر لیا تھا لیکن بد قسمتی سے وہ یہ کام پورا نہ کر سکے۔ ان کے مطابق جن لوگوں نے جنوبی مشرقی ایشیا میں اسلام کی تبلیغ کا کام کیا تھا وہ ہندوستان کے جنوبی مشرقی ساحلی کناروں سے وہاں گئے تھے۔ اس کے بھی کچھ شواہد ملتے ہیں کہ متعدد صوفی مغربی ساحلوں سے نقل وطن کر کے انڈونیشیا گئے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مقابلے میں انڈونیشیا میں ہندوستانی اور اسلامی ثقافت کے رجحانات کا ایک بہتر مرکب تیار ہوا۔ انڈونیشیا کے مردوں اور عورتوں کے نام اس کے منہ بولتے گواہ ہیں۔ کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب دو

ثقافتیں ایک ایسے علاقے میں، جو دونوں کے لیے اجنبی ہو، ایک دوسرے سے ملتی ہیں تو علیٰحدگی پسند طاقتیں کمزور ہوتی ہیں اور مرکباتی طاقتوں کے پھلنے پھولنے کی زیادہ گنجائش ہوتی ہے۔ کچھ بھی ہو، ہندوستانی اسکالروں کے لیے جنوبی مشرقی ایشیا کی تاریخ اور ثقافت کے مطالعات پر سنجیدگی سے توجہ دینا وقت کی ضرورت ہے۔

وسطی ایشیا کی تاریخ اور ثقافت بھی ایک ایسا میدان ہے جسے نظر انداز کیا گیا ہے۔ ہندوستانی تاریخ کے دورِ وسطیٰ کے ماہرین کو خوب اچھی طرح معلوم ہے کہ متعدد ترک اور مغل اداروں کے اولین نمونے وسطی ایشیا میں تھے۔ متعدد عالموں نے تسلیم کیا ہے کہ دورِ وسطیٰ کے انڈو مسلم کلچر کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے وسطی ایشیا کی ثقافت کا گہرا مطالعہ ضروری ہے۔ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے اب تک اس کی حیثیت ایک مقدس خواہش (Pious wish) سے زیادہ نہیں ہے۔ وسطیٰ ایشیا کے مطالعات کے آغاز کی اب تک نہ کسی نے کوشش کی ہے نہ اس کی ہمت افزائی ہی کی گئی ہے۔ شاید کوئی ہندوستانی مورخ چغتائی زبان سے، جس میں بابر کی تحریریں ہیں، اچھی طرح واقف نہیں۔ اس دور کے متعلقہ ریکارڈ اسی زبان میں تلاش کرنے ہوں گے۔ اب تک تو یہ اندازہ کرنا بھی ممکن نہیں ہو سکا ہے کہ اس کے دورِ وسطیٰ کے اداروں کی ایک مربوط تصویر تیار کرنے کے لیے کافی مواد موجود بھی ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں تحقیق کا زیادہ تر کام روسی اسکالروں نے کیا ہے اور اب تک ان کی تصانیف کا شاذ ہی کسی ایسی زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے جس سے ہمارے اسکالر واقف ہیں۔ سوویت یونین کی وسط ایشیائی جمہوریتوں اور ہندوستان کے اسکالروں کو ایک دوسرے ممالک میں بلا کر اس صورت حال میں بہتری ممکن ہے۔ وسط ایشیائی مطالعات کا ایک شعبہ ہندوستان کی کسی نہ کسی یونیورسٹی میں ضرور قائم کیا جانا چاہیے۔ اسی نام کا ایک شعبہ دہلی میں بین اقوامی مطالعات کے ہندوستانی اسکول (Indian School of International Studies) میں قائم کیا گیا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کا حلقۂ کار اس مقصد سے مختلف ہے جو ہمارے پیش نظر ہے۔ باصلاحیت کارکنوں کی عدم موجودگی کے سبب یہ شعبہ بھی پنپ نہیں پا رہا ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں

وسط ایشیائی مطالعات کا ایک ایسا شعبہ قائم کرنے کی تجویز زیر غور ہے جس کا میلان دور وسطی کی جانب ہو۔ خدا کرے یہ کوشش کامیاب ہو۔

اب تک ہم عہد وسطی میں اسلامی تاریخ اور ثقافت کے بارے میں ہی غور کرتے رہے ہیں۔ دور جدید میں اسلام کا مطالعہ ایک مختلف سیاق و سباق میں بھی کیا جانا ضروری ہے۔ ایشیا اور افریقہ کے مسلمانوں کے رویّوں میں تیز رفتار تبدیلیاں عمل میں آرہی ہیں۔ مختلف ملکوں کے مسلم سماجوں میں ہم آہنگی اور مصالحت و تعلیق کے سنگین مسائل نے سر اُٹھایا ہے۔ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے طرح طرح کی کوششیں ہورہی ہیں۔ دورِ جدید میں متعدد مذہبی اور مذہب آمیز سیاسی رجحانات پیدا ہوگئے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ نئی دنیا کے سماجی اور معاشی مسائل نے روایتی ڈھانچے کی حدود کو متزلزل کردیا ہے۔ پرسنل لا میں تبدیلیوں کے سوال پر مختلف سطحوں پر گرما گرم بحثیں ہورہی ہیں۔ ساری دنیا کے مسلم عوام کے مسائل کی نوعیت تو ممکن ہے ایک سی ہو لیکن ان کی جانب مسلمانوں کا ردعمل یکساں نہیں۔ ایشیا اور افریقہ کے مسلم سماجوں میں راہ پانے والی تبدیلیوں کا مطالعہ ایک مسحور کن کام ہوگا لیکن بہت کم ہندوستانی اسکالر اس کام میں مصروف ہیں۔ ہمارے ملک میں اسلامی مطالعات کے رُخ کی تبدیلی اور ان کے دائرۂ کار کو وسعت دینا ضروری ہے۔ اس میدان میں ہمارے ملک کی دانش گاہیں ایک اہم کردار ادا کرسکتی ہیں۔ اگر انھوں نے اپنے لکیر کے فقیر مطالعاتی کورسوں کو ترک کرکے تعلیم اور تحقیق کو وقت کی ضرورت کے مطابق ڈھال لیا تو یہ دانش گاہیں ایسے عالم پیدا کرسکیں گی جو اسلامی مطالعات کی پوری بساط میں قابل ذکر کارنامے انجام دے سکیں گے۔ ◆◆

یہ مقالہ آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس، حیدرآباد (۱۹۶۴ء) میں پیش کیا گیا تھا۔ مترجم

اِسلام میں انسانی حقوق کا قاہرہ اعلانیہ

مسرور علی اختر ھاشمی

تنظیم اسلامی کانفرنس کے ممبر ممالک

اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ اسلامی اُمت جس نے انسانوں کو متمدّن بنانے میں تاریخی رول ادا کیا ہے، اللہ کی بنائی ہوئی وہ بہترین اُمّت ہے جس نے نسلِ انسانی کو ایک ایسا عالمی اور متوازن تمدّن دیا ہے جس میں دُنیا اور آخرت کو ہم آہنگ کیا گیا ہے اور علم کو دین سے ملایا گیا۔ اور اس اُمّت کو اب یہ رول ادا کرنا ہے کہ اس انسانیت کی رہنمائی کرے جو مخالف رجحانات اور نظریات میں اُلجھ کر رہ گئی ہے، اور ان سنگین مسائل کا حل پیش کرے جو مادّی تمدّن نے پیدا کر دیے ہیں۔

اس بات کے خواہشمند ہیں کہ انسانی حقوق کی بحالی کے لیے نوعِ انسانی جو کوششیں کر رہی ہے اس میں شریک ہوں، تاکہ انسانوں کو جبر و استحصال سے بچایا جا سکے اور وہ اسلامی شریعت کے مطابق ایک آزاد اور پُروقار زندگی گزار سکیں۔

اس بات کے قائل ہیں کہ نسل انسانی جو مادّی شان کے اونچے مقام پر پہنچ چکی ہے، اپنے تمدّن کو قائم رکھنے کے لیے دین کی، اور اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے قوتِ متحرکہ کی سخت ضرورت آج بھی محسوس کرتی ہے، اور ہمیشہ محسوس کرتی رہے گی۔

اس بات پر یقین کرتے ہیں کہ بنیادی حقوق اور عالمگیر آزادی، مذہب اسلام کے

جزولاینفک ہیں، اور اصولاً کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ انھیں جُزوی یا کلی طور پر معطّل کھائے، ان کی خلاف ورزی کرے یا انھیں نظر انداز کرے، کیونکہ یہ الہامی کتابوں میں درج ہیں اور انھیں اللہ کے آخری پیغمبر کے ذریعے اس لیے بھیجا گیا تھا کہ اس سے پہلے جو الہامی پیغامات بھیجے گئے تھے انھیں مکمل کیا جاسکے۔ اس لیے ان احکامات کو ماننا ہمارے لیے عین عبادت ہے، اور انھیں نظر انداز کرنا سنگین گناہ ہے۔ اور اسی بنا پر ہر فرد کی اور پوری قوم کی یہ ذمّے داری ہے کہ ان احکامات کی پابندی کرے۔

مندرجہ بالا انہی اصولوں کی بنا پر ہم یہ اعلان کرتے ہیں کہ

دفعہ۔۱

(الف) سارے انسان ایک کنبہ ہیں، جس کے افراد ایک اللہ کو ماننے کی بنا پر اور حضرت آدم کی اولاد ہونے کے سبب ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ انسانی وقار اور پابندیوں نیز ذمے داریوں کی بنا پر سارے انسان برابر ہیں۔ اور نسل، رنگ، زبان، جنس، مذہبی عقیدہ، سیاسی مسلک، سماجی حیثیت یا اور کسی اور بنا پر ان میں امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ صحیح عقیدہ انسانی وقار کو ان بلندیوں پر لے جاسکتا ہے جہاں سے انسانِ کامل بننے کی منزل کا راستہ ملتا ہے۔

(ب) سارے انسان اللہ کے بندے ہیں، اور وہ اُن بندوں کو سب سے زیادہ پیار کرتا ہے، جو اس کے دوسرے بندوں کے زیادہ کام آتے ہیں، پاکیزگی اور اچھے کاموں کی بنا کے علاوہ کسی بندے کو دوسرے پر فوقیت حاصل نہیں ہے۔

دفعہ۔ ۲

(الف) زندگی اللہ کا عطیہ ہے، اور ہر انسان کو زندگی کی ضمانت دی گئی ہے۔ فرد، جماعت، اور ریاست کا فرض ہے کہ اس حق کو تلف ہونے سے بچائے۔ جان لینا منع ہے سوائے اس صورت میں کہ شریعت کی رو سے جائز ہو۔

(ب) ایسے اقدامات کی ممانعت ہے جن کے نتیجے میں نسلِ انسانی ختم ہو جائے۔
(ج) انسان کو اللہ کی دی ہوئی طبعی زندگی کو قائم رکھنا شریعت کے عین مطابق ہے۔
(د) انسانی جسم کو ضرر نہ پہنچایا جائے، یہ انسان کا ایک ایسا حق ہے جس کی ضمانت دی جا چکی ہے۔ ریاست پر فرض ہے کہ اس حق کی حفاظت کرے، اور ہر شرعی حکم کے بغیر اس حق کی خلاف ورزی ممنوع ہے۔

دفعہ۔۳

(الف) قوت کے استعمال کے دوران، اور فوجی تصادم کی صورت میں، اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ جو لوگ جنگ میں شریک نہ ہوں، جیسے بوڑھے، عورتیں اور بچے، انھیں قتل کیا جائے۔ زخمیوں اور بیماروں کا حق ہے کہ انھیں طبی امداد دی جائے اور جنگی قیدیوں کا یہ حق ہے کہ انھیں کھانا، کپڑا اور رہائش دی جائے۔ مُردوں کے ہاتھ پاؤں کاٹنا ممنوع ہے۔ جنگی قیدیوں کا تبادلہ اور جنگ کی وجہ سے خاندان کے جو افراد بچھڑ گئے ہوں ان کو ملانا اور اُن کے عزیزوں سے ملاقات کرانا ریاست کی ذمے داری ہے۔
(ب) پیڑ کاٹنا، فصلوں کو تباہ کرنا، مویشیوں کو مارنا اور دشمن کے رہائشی گھروں اور تنصیبات کو گولہ باری کرکے، سُرنگ لگا کر یا کسی اور طرح سے برباد کرنا ممنوع ہے۔

دفعہ۔۴

ہر انسان کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کی زندگی میں اور مرنے کے بعد بھی اس کے نام اور ناموس کی حفاظت کی جائے اور اس پر بٹّہ نہ لگنے دیا جائے۔ ریاست اور سماج اس کی باقیات اور مدفن کی حفاظت کرے گی۔

دفعہ۔۵

(الف) کنبہ سماج کی بنیاد ہے، اور شادی کی بنا پر کنبہ بنتا ہے۔ شادی کرنا مرد اور

عورت کا حق ہے اور نسل، رنگ یا قومیت کی بنا پر ان کو اس حق کے استعمال سے نہیں روکا جا سکتا۔

(ب) شادی کی راہ میں حائل ساری رکاوٹوں کو سماج اور ریاست کو دور کرنا چاہیے اور اس کے طریقۂ کار کو سہل بنانا چاہیے۔ انھیں کنبے کی حفاظت اور بہبود کو یقینی بنانا چاہیے۔

دفعہ۔ ۶

(الف) وقارِ انسانی کی رو سے عورت مرد کے برابر ہے، لطف اندوز ہونے کے لیے اس کے اپنے حقوق ہیں اور ادا کرنے کے لیے اس کے فرائض، اس کا اپنا معاشرتی تشخّص ہے اور اپنی مالی آزادی ہے اور اسے اس بات کا حق ہے کہ اپنا نام اور سلسلۂ نسب برقرار رکھے۔

(ب) کنبے کی بہبود اور کفالت مرد کی ذمّے داری ہے۔

دفعہ۔ ۷

(الف) پیدائش کے وقت سے ہی بچّے کے والدین، سماج اور ریاست پر یہ فرض عائد ہو جاتا ہے کہ وہ اس کے اُن حقوق کو جیسے صحیح پرورش، تعلیم، مادی سہولیات، مفید صحت اصولوں کا احترام نیز اخلاقی تربیت کو پورا کرے۔ شکمِ مادر میں بچّے کی اور ماں کی دیکھ بھال خاص طور سے کی جائے۔

(ب) والدین یا ان کی حیثیت میں جو بھی بچّوں کی دیکھ بھال کر رہے ہوں، ان کو یہ حق ہے کہ ان کے لیے جس قسم کی تعلیم وہ چاہتے ہوں اس کا اہتمام کریں، لیکن انھیں اس بات کو نظر میں رکھنا چاہیے کہ یہ تعلیم بچّوں کے مستقبل کے لیے مفید ہو اور اخلاقی قدروں نیز اصولِ شرع پر مبنی ہو۔

(ج) شریعت کی رو سے بچّوں پر ماں باپ کے کچھ حقوق ہوتے ہیں، اور عزیزوں پر رشتے داروں

کے حقوق ہوتے ہیں۔

دفعہ - ۸

قانونی حیثیت سے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ کچھ پابندیوں کو اپنے اوپر عائد کرے اور کچھ فرائض کو اپنائے۔ اگر ایسا کرنے سے کوئی اسے جزوی یا کلی طور پر روکتا ہے تو اس حق کے حصول کے لیے اس کا سرپرست اس کی نمائندگی کرے گا۔

دفعہ - ۹

(الف) علم کی تلاش فرض کی حیثیت رکھتی ہے، اسے فراہم کرنا سماج اور ریاست کی ذمّے داری ہے۔ ریاست پر پابندی ہوتی ہے کہ وہ ایسے وسائل اور ذرائع فراہم کرے جن کی مدد سے تعلیم حاصل کی جاسکے اور سماج کی دلچسپیوں کو نظر میں رکھتے ہوئے تعلیم میں تنوع کی ضمانت دے تاکہ لوگ مذہب اسلام اور کائنات کے حقائق سے واقف ہوکر نوعِ انسانی کو فائدہ پہنچا سکیں۔

(ب) ہر انسان کو حق ہے کہ دینی اور دنیاوی دونوں طرح کی تعلیم اور رہنمائی مختلف قسم کے تعلیمی اداروں جیسے کنبہ، اسکول، یونیورسٹی اور مواصلات وغیرہ سے حاصل کرے۔ یہ تعلیم اور رہنمائی ایسی ہمہ جہت اور متوازن ہو کہ اس کی شخصیت کی تعمیر ہوسکے، اللہ میں اس کا ایمان مضبوط ہو اور حقوق و فرائض کی حفاظت اور احترام کے جذبات کو اور زیادہ تقویت ملے۔

دفعہ - ۱۰

اسلام اس نوعیت کا مذہب ہے کہ اسے مسخ نہیں کیا جاسکتا۔ کسی شخص پر کسی طرح کا دباؤ ڈال کر اس کی غربت یا لاعلمی سے فائدہ اٹھا کر کسی دوسرے مذہب یا لامذہبیت کا پیرو بنانا ممنوع ہے۔

دفعہ ۔ ۱۱

(الف) انسان آزاد پیدا ہوئے ہیں، اور کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ انھیں غلام بنائے، ان کی تحقیر کرے، انھیں دبائے یا ان کا استحصال کرے۔ وہ سوائے اللہ کے جو سب سے بڑا ہے، کسی کے محکوم نہیں ہیں۔

(ب) نوآبادیاتی نظام، خواہ وہ کسی قسم کا ہو، غلام بنانے کی انتہائی بُری شکل ہے، اور اس لیے بالکل ممنوع ہے۔ جو لوگ نوآبادیاتی نظام کا شکار ہیں، انھیں آزادی اور خود ارادیت کا پورا حق ہے۔ ساری ریاستوں اور قوموں کی ذمّے داری ہے کہ نوآبادیاتی نظام کی ہر شکل اور قبضے کو ختم کرنے کے لیے جو لوگ جدوجہد کر رہے ہیں ان کی مدد کریں اور ساری ریاستوں اور قوموں کو حق ہے کہ وہ اپنا قومی تشخص برقرار رکھیں اور قومی وسائل نیز دولت پر قبضہ رکھیں۔

دفعہ ۔ ۱۲

شریعت کے دائرے میں رہ کر ہر شخص کو ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے اور ملک کے اندر یا باہر رہائشی جگہ کا انتخاب کرنے کا حق ہے اور اگر اس پر جبر کیا جائے تو اسے یہ حق ہے کہ کسی دوسرے ملک میں پناہ حاصل کرے۔ پناہ دینے والا ملک اس وقت تک اس کی حفاظت کرے جب تک وہ محفوظ جگہ نہ پہنچ جائے.... پناہ اسی وقت دی جا سکتی ہے جب پناہ مانگنے والے کا فعل شریعت کی رو سے جُرم نہ ہو۔

دفعہ ۔ ۱۳

ریاست اور سماج ہر اس شخص کو کام دینے کے ضامن ہیں جو کام کر سکتا ہو۔ ہر شخص اس کام کا انتخاب کرنے کے لیے آزاد ہوگا جو اُسے سب سے زیادہ موزوں لگتا ہو، اور جو سماج اور خود اس کے لیے مفید ہو۔ ہر ملازم کو تحفظ اور سلامتی کا، نیز دوسری سماجی ضمانتوں کا حق حاصل

ہوگا۔ صلاحیت سے زیادہ کام نہیں دینا چاہیے اور نہ مجبور کر کے کام کرانا چاہیے، نہ استحصال کرنا چاہیے نہ نقصان پہنچانا چاہیے۔ بلا امتیاز مرد و عورت ہر ملازم کو اس کے کام کے عوض بلا تاخیر معقول اُجرتوں کے حصول کا، تعطیلات کے الاؤنس کا نیز ان ترقیوں کا حق ہوگا جن کا وہ مستحق ہے۔ خود اس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ کام لگن اور امتیاز کے ساتھ کرے گا۔ اگر کسی معاملے میں مالکان اور کارکنان کے درمیان اختلاف ہوگا تو ریاست دخل دے کر نزاع کا تصفیہ کرائے گی اور شکایات کو دور کروائے گی اور بغیر کسی جانبداری کے حقوق اور انصاف دلوائے گی۔

دفعہ۔ ۱۴

ہر شخص کو یہ حق حاصل ہوگا کہ خود کو یا دوسروں کو ضرر یا فریب دیے بنا، یا کسی قسم کی اجارہ داری قائم کیے بغیر جو جائز فائدے ہو سکتے ہیں انھیں حاصل کرے۔

دفعہ۔ ۱۵

(الف) ہر شخص کو جائز طور سے حاصل کی ہوئی جائداد رکھنے کا حق ہوگا اور اسے حقوق ملکیت حاصل ہوں گے بشرطیکہ ایسا کرنے سے خود اسے، دوسروں کو یا عمومی طور پر سماج کو کوئی نقصان نہ ہو۔ جائداد ضبط کرنے کی اجازت نہیں ہے بجز اس کے کہ رفاہ عام کے لیے ضبط کی جائے اور اس کا معقول معاوضہ فوری طور پر ادا کیا جائے۔

(ب) جائداد کو ضبط یا قرق کرنا سوائے اس صورت کے ممنوع ہے جب قانونی طور پر ایسا کرنا ضروری ہو۔

دفعہ۔ ۱۶

ہر شخص کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنی سائنسی، ادبی، فنّی یا تکنیکی تخلیق کے فوائد سے لطف اندوز ہو، اور اُس تخلیق سے جو مادّی اور اخلاقی فائدے ہوں انھیں اپنے لیے محفوظ رکھے، بشرطیکہ یہ تخلیق اصول شرع کے منافی نہ ہوں۔

دفعہ۔ ۱۷

(الف) ہر شخص کو بُرائی اور اخلاقی گراوٹ سے پاک ماحول میں رہنے کا حق ہوگا، ایک ایسا ماحول جس میں اس کی نشوونما ہو سکے، سماج اور ریاست پر لازم آتا ہے کہ اسے یہ حق دلوائے۔

(ب) ہر ایک کو طبّی اور سماجی نگہداشت اور ان ساری عوامی سہولتوں کا حق ہوگا جو ریاست اپنے وسائل کی حدود میں رہ کر اس کے لیے مہیا کر سکے گی۔

(ج) ریاست فرد کو ایک معقول انداز کی زندگی گزارنے کا حق دے گی تاکہ وہ اپنی اور اپنے متعلقین کی حاجتوں جیسے کھانا، کپڑا، مکان، تعلیم، طبّی سہولت اور دوسری بنیادی ضرورتوں کو پورا کر سکے۔

دفعہ۔ ۱۸

(الف) ہر فرد کو یہ حق ہوگا کہ وہ خود، اس کا مذہب، اس کے متعلقین، اس کی عزّت اور اس کی جائداد محفوظ رہیں۔

(ب) ہر شخص کو اپنے گھر اور کنبے کے ان معاملات کی پردہ داری کا حق ہوگا جن کا تعلق اس کے رشتے داروں اور جائداد سے ہو۔ اس کی جاسوسی یا نگرانی کرنا، یا اس کی نیک نامی پر دھبّہ لگانا ممنوع ہے۔

(ج) ایک نجی رہائش ہر صورت میں لائقِ حرمت ہوتی ہے۔ اس میں رہنے والوں کی اجازت لیے بغیر غیر قانونی انداز سے داخل ہونے، توڑنے، ضبط کرنے اور اس کے مکینوں کو نکالنے کی اجازت نہیں ہے۔

دفعہ۔ ۱۹

(الف) حاکم اور محکوم کے امتیاز کے بغیر، سارے افراد قانون کے سامنے برابر ہیں۔

(ب) انصاف حاصل کرنے کے حق کی ضمانت ہر فرد کو دی گئی ہے۔

(ج) کسی ذمّے داری کے لیے جواب دہی بنیادی طور پر ذاتی ہوتی ہے۔

(د) کوئی جُرم یا سزا اُس وقت تک بے معنی ہے جب تک اس کا شرعی جواز نہ ہو۔

(ہ) ایک ملزم اس وقت تک معصوم ہوتا ہے جب تک اس کا جُرم منصفانہ عدالتی کارروائی کے نتیجے میں اس طرح ثابت نہ ہو جائے کہ اسے اپنی صفائی کا پورا موقع دیا گیا ہو۔

دفعہ ۔ ۲۰

جائز سبب کے بغیر کسی شخص کو گرفتار کرنا، اس کی آزادی پر پابندی لگانا، اسے جلاوطن کرنا یا سزا دینا منع ہے۔ اس کو جسمانی یا ذہنی ایذا پہنچانے، ذلیل کرنے، ظلم کرنے یا بے عزت کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ نہ اس بات کی اجازت ہے کہ کسی شخص پر، اس کی مرضی معلوم کیے بغیر، طبّی یا سائنسی تجربہ کیا جائے جس سے اس کی صحت یا زندگی کو خطرہ ہو۔ نہ اس کی اجازت ہے کہ ہنگامی قوانین نافذ کیے جائیں تاکہ عاملہ کو ایسے اقدامات کے لیے اختیارات مل جائیں۔

دفعہ ۔ ۲۱

کسی شکل میں، کسی بھی مقصد کے تحت کسی کو یرغمال بنانا سخت منع ہے۔

دفعہ ۲۲

(الف) ہر شخص کو آزادی سے اپنی رائے ظاہر کرنے کا حق حاصل ہوگا بشرطیکہ یہ رائے اصولِ شرع کے خلاف نہ ہو۔

(ب) ہر شخص کو حق ہوگا کہ جو بات دُرست ہو اس کی وکالت کرے، جو اچھا ہو اس کی مشتہری کرے، اور جو کچھ اسلامی شرع کے اصولوں کے لحاظ سے غلط اور بُرا ہو اس سے خبردار کرے۔

(ج) اطلاعات سماج کے لیے انتہائی ضروری ہوتی ہیں۔ ان کو توڑ موڑ کر یا بُرے طور سے اس طرح استعمال نہیں کرنا چاہیے کہ پیغمبروں کے تقدس یا وقار کو ٹھیس پہنچے۔ اخلاقی قدروں کو زک پہنچے یا سماج کو نقصان پہنچے، اس میں انتشار اور بدچلنی پھیلے، اور اس کے افراد کا عقیدہ کمزور ہو۔

(د) اس کی اجازت نہیں ہے کہ نظری یا قومی نفرت کو اُبھارا جائے یا کوئی ایسی صورت کی جائے جس سے نسلی امتیازات کے جذبات اُبھریں۔

دفعہ-۲۳

(الف) اقتدار اعتماد کی چیز ہوتی ہے، اس کا بُرا یا انتقامانہ استعمال بالکل ممنوع ہے تاکہ بنیادی انسانی حقوق کی ضمانت دی جاسکے۔

(ب) ہر شخص کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اپنے ملک کے عوامی معاملات میں براہ راست یا بالواسطہ طور پر شامل رہے۔ اسے شریعت کی قانونی دفعات کے تحت عوامی عہدوں پر فائز ہونے کا حق بھی حاصل ہوگا۔

دفعہ - ۲۴

اس اعلانیہ میں جو حقوق اور آزادیاں درج کی گئی ہیں وہ اسلامی شریعت کے تحت آتی ہیں۔

دفعہ-۲۵

اس اعلانیہ کی کسی بھی دفعہ کی تشریح یا وضاحت کے لیے صرف اسلامی شریعت کو ہی حوالے کے ماخذ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔

قاہرہ، ۱۴ر محرم ۱۴۱۱ھ
۵ر اگست ۱۹۹۰ء

سمرقند و بخارا اصطخری کی نظر میں

قمر غفار

سمرقند و بخارا کا شمار قدیم زمانے ہی سے دُنیا کے بارونق، خوب صورت، ادب دوست اور علم نواز شہروں میں رہا ہے، یہ ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے۔ دونوں ہی علاقے اپنی سرسبزی و شادابی، صاف و شفاف دریاؤں کی بہتات، خوبصورت باغات، گنگناتے ہوئے جھرنوں، حسین وادیوں اور نظر فریب کوہستانی مناظر کے سبب ہمیشہ ہی بادشاہ، علماء، فضلاء، شاعر، ادیب نیز تاجر اور سیاحوں کی توجہ کا مرکز رہے ہیں۔

چوتھی صدی ہجری قمری کے سیاحوں میں ایک مشہور و معروف شخصیت ابو اسحق ابراہیم بن محمد فارسی کرخی کی ہے جو علم جغرافیہ کی دنیا میں اصطخری کے نام سے جانا مانا جاتا ہے۔ اصطخری کی پیدائش، ہخامنشیوں کی قدیم اور عظیم سلطنت کے مرکز، ساسانی شہنشاہوں کے دارالخلافہ "پرسی پولیس" میں ہوئی جس کو اصطخر کہتے ہیں۔ اسی مناسبت سے وہ خود کو اصطخری کہتا ہے۔ چونکہ اصطخر شہر فارس کی حدود میں واقع ہے بہت سے اہلِ قلم اس کو ابو اسحق فارسی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اصطخری بغداد کے محلہ کرخ میں سکونت پذیر رہا اس رعایت سے کرخی بھی لکھا جاتا ہے۔

اصطخری نے کرۂ زمین کے بڑے حصّے کی سیاحت کی اور اپنے تجربات، مشاہدات و اطلاعات کو ایک سفرنامے کے اندر منظم کر کے اس کو کتاب المسالک والممالک کا نام دیا۔ آج

اسلامی تہذیب کے بڑے سیاحوں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ نیز ابتدائی جغرافیہ دان کی حیثیت سے اس کی شخصیت پہچانی جاتی ہے لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ ایسے دانشور کے بارے میں معلومات نہیں ملتیں۔

اصطخری کا زمانہ عباسی خلفاء کا دور ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب منصور، خلیفہ ہارون رشید اور مامون جیسے جلیل القدر حکمرانوں کی شان دار حکومت پر ترکی فوجوں کے بادل منڈلا رہے تھے۔

علم و ادب کے توانا سرپرست، عباسی خلفاء ہی کے زیر سایہ مسلمانوں نے علم جغرافیہ کو از سر نو زندہ کر کے اس کو جلا بخشی۔ سفرناموں کے انداز پر سیریز کی مانند کتاب المسالک والممالک کے نام سے بہت سی تالیفات وجود میں آئیں جن کو آج حوالہ جاتی کتب کی حیثیت حاصل ہے۔

اصطخری کے دونوں آثار (۱) کتاب الاقالیم اور (۲) کتاب المسالک والممالک عربی زبان میں ہیں۔ کتاب الاقالیم ۱۸۳۹ء میں گوتہ (جرمن) سے چھپی اور دوسری تصنیف کتاب المسالک والممالک ۱۸۷۰ء میں لندن سے شائع ہوئی۔ اور دوسری بار ۱۹۶۱ء/ ۱۳۸۱ھ میں مصر میں چھاپی گئی۔ آٹھویں صدی ہجری ۷۰۱ھ میں اس کا ترجمہ فارسی زبان میں ہوا۔ فارسی ترجمہ ہی درج ذیل اطلاعات کا منبع ہے۔

مولف نے 'مسالک و ممالک' کے اندر زمین کو اپنے وقت کے رواج کے مطابق سات اقالیم میں نہیں بانٹا ہے بلکہ ہر قطعۂ سرزمین کو جداگانہ باب کے تحت رکھا ہے اور اس طرح بیس اقالیم کے اندر منقسم کیا ہے۔ ان اقالیم کا نقشہ مرتب کرنے کے ساتھ ہی دنیا کا نقشہ بھی ترتیب دیا ہے اور اس کا تفصیلی تعارف باب اول کے اندر دیا ہے۔ اس طرح اصطخری کی تالیف اکیس ابواب پر مشتمل ہے۔

ماوراءالنہر کے علاقے کو مؤلف نے بیسویں اقلیم کا نام دیا ہے اور یہیں سمرقند و بخارا سے بھرپور طریقے پر متعارف کراتا ہے۔

ان اطلاعات کی خوبی اور اہمیت یہ ہے کہ مولف نے جو کچھ دیکھا اور معتبر ذرائع

سے سُنا، اس کو بغیر کسی حاشیہ آرائی کے نیز کسی کی خوشی و ناخوشی کے خیال سے بے نیاز جوں کا توں بیان کر دیا ہے۔

سمرقند و بخارا کے ناموں کی وجہ تسمیہ سے متعلق بہت سے دانش وروں نے مختلف انداز میں بحث کی ہے جو دلچسپی سے خالی نہیں۔ مثلاً :

برہان قاطع کے مطابق سمرقند، سمرکند کا معرب ہے۔ پہلوی زبان میں سمرکند اور اور یونانی میں سمرکندہ کہتے ہیں۔ یہ نام سمر اور کند دو الفاظ کا مرکب ہے۔ جس کے ترکیبی معنی 'دہِ سمر' کے ہیں۔ اس گاؤں کو 'سمر' نام کے ایک ترک بادشاہ نے آباد کیا تھا اور ترک گاؤں کو کند کہتے ہیں۔ اسی مناسبت سے اس کو سمرکند کہا گیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ سمرکند سے سمرقند ہوا اور ساتھ ہی آہستہ آہستہ گاؤں نے شہر کی شکل اختیار کر لیا۔

لغت نامہ دھخدا، برہان قاطع کی سمرکند اور کندہ کی تو تائید کرتا ہے لیکن اس کا کہنا ہے کہ اس نام کے پہلے حصے 'سمر' کی بنیاد کیا ہے وہ تو نہیں معلوم لیکن نام کا دوسرا جزو 'کند' پارسی باستانی سے ہے جس کو سغدی زبان میں "کنپ" کہتے ہیں اور وہ بمعنی شہر کے ہے، نیز 'کن' سے 'کند' نکلا ہے۔

نزہت القلوب کا مؤلف سمرقند کے بارے میں اطلاع دیتا ہے کہ قدیم زمانے میں وہاں ایک عظیم قلعہ بنایا گیا تھا۔ گرشاسب کے زمانے میں زلزلے کے سبب قلعہ کا کچھ اوپری حصّہ گر گیا اور وہاں سے ایک خزانہ برآمد ہوا۔ اسی خزانے سے گرشاسب نے اس قلعے کو ازسرِنو تعمیر کرایا، لیکن ایک مدّت بعد وہ بھی وقت کے ہاتھوں خراب ہوا۔ بعد ازاں گشتاسب بن لہراسب کیانی نے تجدید عمارت کی اور اس قلعے کے اطراف میں فصیل بنوانے کے ساتھ ساتھ خندق بھی کھُدوائی۔ اب اسکندر رومی نے اس سرزمین پر ایک بڑے شہر کی بنیاد ڈالی۔

حدود العالم کا مولف اس کو دنیا کے تاجروں کا مرکز قرار دیتا ہے اور مانویان جن کو نغوشاک کہتے ہیں ان کی جایگاہ کے نام سے منسوب کرتا ہے۔

لطائف بنقل غیاث اللغات کے مطابق، بخارا توران کے ایک شہر کا نام ہے

جو 'بخار' سے لیا گیا ہے جس کے معنی بہت زیادہ علم کے ہیں۔ لیکن مؤلف غیاث اللغات کا یہ بھی کہنا ہے کہ 'بخار' "علم" کے معنی میں دوسری کتابوں کے اندر دیکھنے میں نہیں آتا ہے۔ کہا جاتا ہے قدیم زمانے میں بخارا اتنا عظیم شہر تھا کہ عالم میں سے اس سے اچھے شہر کم تھے (ہفت قلزم) اور اس کو "بخارای شریف" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جس کے گیارہ دروازے، چھوٹے بڑے سب ملاکر دو سو مدرسے، سات جامع مسجد، چالیس حمّام اور ایک سو بچاس تاجروں کی سرائے تھیں۔ اس شہر کے قلعے کی وسعت ایک فرسنگ ہے جس کا ایک دروازہ مغربی جانب ہے۔ شہر کے حصار کی پیمائش اندازے کے مطابق چودہ ہزار تین سو بہتّر قدم کہی جاتی ہے۔ بخارا سے سمرقند کا فاصلہ سینتیس فرسنگ نیز بخارا کی لمبائی ایک ماہ راہ کی ہے۔ سمرقند اس سے کچھ چھوٹا ہے اور یہ توران کا سب سے بڑا شہر ہے لیکن ترکستان میں اس سے بھی بڑے شہر موجود ہیں۔ (انجمن آرای ناصری، آنندراج)

'بخارا' ترکستان کے حدود میں دریای 'زرافشان' کے کنارے ایرانی آبادی سے معمور ایک شہر ہے۔ روایت کے مطابق اس کا نام مغولی تلفظ کے ساتھ ایرانی ہے۔ ویھار یا بھار اور یہ زردشتی معبد کا نام ہے جیسے معبد 'نوبھار'۔ (فرھنگ لغات شاھنامہ)

'بخارا' لفظ کا تلفظ بُت پرستوں کی لغت میں ایغور و ختای کے نزدیک ہے جن کی عبادت گاہیں بتوں کا مسکن ہیں اور اس کو بخار کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اسی سبب اس شہر کو 'بخارا' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ 'بخار' بمعنی علم کے ہیں۔ (جوینی)

'بخارا' ماوراءالنہر کے اندر معمور آباد ایک شہر ہے جو پادشاہوں کا مستقر اور نمناک (مرطوب) جگہ ہے۔ جہاں نہروں، دریاؤں کی کثرت اور میوہ جات کی بہتات ہے، فرش و بساط، جانماز، پشمینہ اور نمک وہاں کی محصولات میں شامل ہیں۔ بخارا کا حدود اربع بارہ بارہ فرسنگ ہے۔ جس کے گرداگرد ایک حصار ہے جس کا ایک برج ہے۔ یہ حصار 'بخارا' کے تمام دیہات اور سرائیں اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ یہ شہر 'خرتاب' اور جیحون نام کے دو دریاؤں کے درمیان واقع ہے جس کی حدود بدخشاں سے جاکر ملتی ہیں۔ (از حدود عالم)

'بخارا' کو مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا ہے۔ جیسے: نیمجکث، یومسکث، مدینۃ الصغر

یعنی شارستان روئین اور مدینۃ التجار فاخرہ۔ (تاریخ بخارا، نرشخی، ص ۲۶-۲۷)

یاقوت کا کہنا ہے سامانی بادشاہوں کا دارالخلافہ بخارا ماوراءالنہر کے بڑے شہروں میں سے ہے۔ جیحون اور اس کے درمیان دو دن کی مسافت ہے۔

بطلیموس اپنی کتاب ملحمہ میں بتاتا ہے کہ اس کی لمبائی ۸۰ درجہ اور چوڑائی ۴۱ درجہ ہے جو اقلیم پنجم میں واقع ہے اور اس کا طالع 'اسد' ہے۔

معجم البلدان کے مطابق میوہ جات کے باغات سے معمور ایک قدیم شہر ہے جس کے میوہ جات اکثر 'مرو' لے جاتے ہیں۔ یہاں سے مرو کا فاصلہ بارہ میل کا ہے۔ بخارا اور خوارزم کے درمیان پندرہ دن اور سمرقند تک سات روز کی مسافت ہے۔ بخارا کے قلعے کے اوپر سے اس شہر کو دیکھو تو تاحدِ نظر زمین سے آسمان تک محلوں کو حلقے میں لیے سبزہ ہی سبزہ دکھائی دیتا ہے۔ اس جگہ کو بومجکث بھی کہتے ہیں۔ سامانی بادشاہوں کا دارالخلافہ ہے۔ قلعے کے سامنے فصیل اور مسجد واقع ہے۔ دریای صغد فصیل ہی کے درمیان سے گزرتا ہے۔

'بخارا' ترکستان میں 'زرافشاں' دریا کے کنارے آباد ہے اور اس کا تعلق اتحاد جماہیر شوروی ازبکستان سے ہے۔ اس کی آبادی حدوداً اسّی ہزار نفوس پر مشتمل ہے' قزل قوم' بیابان اس سے نزدیک ہے۔ یہ دو حصّوں پر مشتمل ہے۔ ایک 'بخارای نو' جو روسی شہر ہے اور ترکستان کا ریلوے اسٹیشن اسی میں آتا ہے۔ دوسرا قدیمی شہر۔ جو قدیم مساجد کے ساتھ اپنے باغوں' چراگاہوں اور سرسبزی کے لیے مشہور و معروف ہے۔ سمرقند' مرو' مشہد اور ھرات جانے والے راستوں کی گذرگاہ ہے' تجارتی مرکز کا حامل ہے۔ ابریشم اور روئی یہاں کی اچھی محصولات میں شمار کی جاتی ہیں۔ شروع میں یہ سامانی بادشاہوں کی راجدھانی رہی۔ چنگیز خاں نے اس کو فتح کر کے تباہ و برباد کیا۔ تجدیدِ نو کے بعد مدتوں ازبک حکمرانوں کا پایۂ تخت رہا۔ لیکن پھر سے ایرانیوں کے تسلط میں آگیا۔ قاچاری دورِ حکومت میں روس نے دوبارہ اپنے قبضے میں لے لیا۔ (لاروس)

'ناظم الاطبا' کا بھی کہنا ہے کہ بخارا' ماوراءالنہر کے مشہور شہروں میں سے ہے۔ اب اس کا شمار ازبکستان میں ہوتا ہے... کیانی بادشاہوں کے زمانے میں اس کا شمار بڑے شہروں

میں ہوتا تھا۔ بعد میں اسکندر نے اس پر قبضہ جمایا پھر باختریوں کی مملکت کا حصہ بن گیا۔ مائۂ ششم میں عیسائی ترکوں نے اپنے تسلّط میں لیا۔ ہفتم میں چینیوں نے اپنا حق جمایا۔ ۷۰۵ عیسوی میں عربوں نے اپنے تصرف میں لے لیا اور مائۂ نہم تک نواب خلفہ کے زیر نگین رہا۔ ہزارویں صدی عیسوی میں آل سامان کا غلبہ ہوا۔ ۱۰۲۷ عیسوی میں سلاجقہ نے اپنا مطیع بنایا۔ 1219 میں مغول قابض ہوئے۔ پھر ۱۳۸۴ میں امیر تیمور نے اس پر فتح پائی۔ ۱۵۰۵ میں پھر سے ازبک غالب آئے۔ آخر کار ۱۶۰۰ عیسوی میں استرا خان اور اس کے متعلقین کے قبضے میں رہا جو نژاداً ازبک تھے۔ اس کے بعد تسلّط تو اگرچہ اسی نسل کے افراد کا رہا لیکن درحقیقت وہ روس کے زیر نگیں آگیا۔

قاموس الاعلام ترکی کی اطلاع کے مطابق 'بخارا' مشرق کی طرف "مرو" سے دوسو اسّی ھزار گز کے فاصلے پر' دریا سے تین سو چھیاسٹھ گز کی بلندی پر واقع ہے۔ 'مدرسہ عبداللہ' اور "قصر خان' اس کی قدیم عمارتوں میں سے ہے۔ اس کے بسنے والے تاجیک' فارسی زبان بولتے ہیں۔ کچھ ترک' ازبک اور یہودی بھی ہیں۔ ایک مخصوص بھیڑ جو 'قرمان' کی طرح ہے اس کی کھال اسی کے نواح کی برآمدات میں سے ہے جو اپنی نوعیت کی وجہ سے معروف ہے۔ ایک دوسری قسم کی بھیڑ ہے جس کے بال گچھے دار ہوتے ہیں۔ اس سے ٹوپیاں بنائی جاتی ہیں۔ اس علاقے میں اونٹ بھی بکثرت ہیں جن کے اون سے عبائیں بنتی ہیں۔ بخارا کے معروف نواحی علاقوں کے نام اس طرح ہیں: اور امیشاق' وافکند' وردانزی' کوان' زندانی' خیرآباد' واکانزی' کرمینہ' زودین کاٹ کرکان' قتارجی' پنج شنبہ' میتان' تورانہ' چالاق خوزار' شیرآباد' کرشی' سدآباد' چراغچی' فازار' کاکی' چارجوی اور اوتار۔

محمد بن جعفر صاحب تاریخ بخارا اپنی تالیف ص ۲۶ میں کہتا ہے کہ بیرون بخار خداۃ کے انتقال کے وقت طغشاہ نام کا اس کا شیرخوار بچہ تھا۔ اسی بچّے کی ماں حکومت کے تخت پر بیٹھی اور پندرہ برس حکمرانی کی۔ اسی کے زمانے میں عربوں کی آمد وہاں شروع ہوئی۔ (تاریخ بخارا ص ۸) کرمینہ بخارا ہی کا ایک گاؤں ہے' جس کا پانی اور خراج بخارا سے وابستہ ہے۔ (تاریخ بخارا ص ۱۳)

خراسان کا والی، سامانی دور میں بخارا ہی کو اپنا مستقر بنائے تھا (حدود العالم)
سامانی دور کا مشہور شاعر رودکی بخارا کے لیے دعائیہ کلمات کے ساتھ والی کے آنے کی اطلاع اس طرح دیتا ہے:

ای بخارا شاد باش و دیر زی
شاہ زی تو میہمان آمد ھمی

شعراء نے بھی اپنے کلام میں بخارا کو موضوع بنایا ہے جیسے:

۱ ۔ بہ گامی سپرد از ختا تا ختن
بہ یک تک دوید از بخارا بہ وخش — بخارائی

۲ ۔ آنرا بدو بجل کرھمی گوید
من دیدہ ام فقیہ بخارا را — ناصر خسرو

۳ ۔ اینجاست بہ یمگان ترا دبستان
در بلخ بخویش نہ، در بخارا — ناصر خسرو

۴ ۔ حمل خزانہ اش بہ سمرقند بر نھد
نزل ستانہ اش بہ بخارا برافکند — خاقانی

۵ ۔ ز افسار خرش افسر فرستم
بہ خاقان سمرقند و بخارا — خاقانی

۶ ۔ آں بخارا معدن دانش بود
پس بخارائیست ھر کہ آنش بود

۷۔ اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل مارا
بخال ھندوش بخشم سمرقند و بخارا را حافظ

'بخارا' شہر کے نام کے متعلق برھان قاطع میں لکھا ہے کہ "بخار" بمعنی بہت سے علم کے ہے اور کیونکہ شہر بخارا ہمیشہ علم و فضل کا مرکز رہا ہے اسی وجہ سے اس کو "بخارا" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

مولف غیاث اللغات کا کہنا ہے 'بخار' بمعنی 'علم' اور دوسری کتابوں کے اندر دیکھنے میں نہیں آیا۔ ہاں زمانۂ قدیم ہی سے یہ شہر تمام عالم میں ممتاز رہا ہے اور اس کو "بخارای شریف" کے نام سے پکارا جاتا رہا ہے۔

فرھنگ معین کے مطابق لفظ "بخار" سنسکرت کلمہ 'وھیار' کا معرب ہے اور سنسکرت زبان میں 'وھیار' عبادت گاہ کو کہتے ہیں۔ بخارا یا اس کے آس پاس بودائیوں کی عبادت گاہ تھی اسی کے نام پر اس کو بخارا کہا گیا۔ یہ ماوراالنھر کا ایک بڑا شہر ہے۔ اور اسلامی علوم و فنون کا مرکز ایک وقت ایران کے سامانی بادشاہوں کی راجدھانی تھا اور اب جمھوری ازبکستان کے اندر شامل ہے۔

علم و ادب کے گھوارے، سامانی بادشاہوں کے پایۂ تخت 'بخارا' اور دنیا کے تاجروں کی قیام گاہ 'سمرقند' کے ناموں کی مختلف توضیحات سے قطع نظر یہ شہر اپنی خوبصورتی و زیبائی نیز علم پروری کے لیے آفاقی شہرت کے مالک رہے ہیں۔ کسایی مروزی کے بقول:

بوقت دولت سامانیان و بامیان
چنیں نبود جھان، باھنادو سامان بود

شہر "بخارا" ابتدا میں سامانی حکومت کا پایۂ تخت تھا۔ پھر چنگیز خاں نے اس کو فتح کر کے تباہ و برباد کیا۔ تعمیر نو کے بعد ازبک حاکموں کی سلطنت کا مرکز رہا۔ پھر ایرانیوں نے اس کو اپنے دستِ تصرف میں لے لیا۔ قاچاری دورِ حکومت میں اہلِ روس نے اس پر غلبہ پالیا۔ اور اب جمھوری ازبکستان کی آزاد حکومت میں شامل ہے۔

باغ و بستان اور بہتی نہروں سے معمور، ان دونوں شہروں کے اس مختصر سے تعارف کے بعد اصطخری کی راہنمائی میں اُن قدیم سمرقند و بخارا کی سیر کو چلیں جن کو حافظ شیرازی بڑی فیاضی کے ساتھ اپنے محبوب کے خوبصورت تل پر نچھاور کرتا رہا۔

آل سامان کی قلمرو، ماوراالنہر جو چار بڑے صوبوں طخارستان، چغانیان، خوارزم اور صوبۂ سغد پر مشتمل تھی اصطخری نے اس کو بیسویں اقلیم کے تحت بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ بیان کی طوالت ماوراالنہر کی عظمت و وسعت پر بھی دال ہے اور خود مصنف کے تعلق خاطر کی غماز بھی۔

امرای آل سامان نے ایران کی اہم تحریک جو ُجنبش ملی' کے نام سے جانی جاتی ہے، پہلے سمرقند سے شروع کی پھر طاقت و قدرت حاصل کرکے کے بعد بخارا کی طرف چلے گئے۔ لیکن جب تک ان کا دورِ حکومت رہا سمرقند و بخارا انہی کے دست نگیں رہا۔

اقلیم ماوراالنہر کے شروع ہی میں اصطخری کہتا ہے کہ: "در همه اقلیمها هیچ جای خوشتر و بانزاهت تر از ماوراالنهر نیست، بخاصه بخارا" اور کیونکہ یہ شہر ماوراالنہر سرحد بھی ہے اور دارالخلافہ بھی اس لیے: "آغاز به ماوراالنهر کنیم .... و این ناحیه اولین کوره است که درآن همه وقت سرای امارات خراسان بوده است۔"

اصطخری اهل بخارا کو نسلاً ایرانی یعنی اصطخر کا بتاتا ہے جو سامانی دور میں فارس سے بخارا چلے گئے تھے۔ اسی ضمن میں اهل بخارا کی علمی فضیلت کے اعتراف کے ساتھ ان کے اخلاق و کردار کا تجزیہ بھی بڑے دلچسپ پیرائے میں بیان کرتا ہے کہ آل سامان نے خراسان کو ترک کرکے بخارا کا انتخاب بلاوجہ ہی نہیں کر لیا بلکہ "مردمان خراسان چنان فرمانبردار و نیک عهد اند که پادشاهان وطن درمیان ایشان کرده اند و پادشاهان خراسان از آل سامان اسمعیل بن احمد بود و آنجا مقام داشت و مردمان خراسان با او خیانت کردند و در بخارا بماند و فرزندانِ او هم آنجا مقام کردند و بماندند۔ و پیش از آن به سمرقند مقام داشتندی تا به چاچ و فرغانه و از آن پس ولایت بخارا از خراسان جدا بودندی تا آخر وقت طاهریان (۲۰۵ھ.ق ۸۲۰م تا ۲۵۹ھ ق/۸۷۲م)

اصطخری کی اطلاع کے مطابق اصل بخارا کی زبان سغدی تھی لیکن دری کا بھی رواج تھا۔ اصطخری کے کہنے کے مطابق بخارا کو "نومجکث" بھی کہتے ہیں۔ لیکن خود ہی ایک دوسری جگہ نومجکث کو بخارا کا ایک حصّہ قرار دیا ہے، وہ لکھتا ہے کہ بخارا شہر ایک وادی پر پھیلا ہوا ہے جس کے درمیان دریای سغد بہتا ہے۔ اور طواویس شہر تک پہنچتے پہنچتے یہ دریا بہت سی شاخوں میں منقسم ہوکر وہاں کے گاؤں دیہاتوں کو سیراب کرتا ہے۔ یہاں مکانات لکڑی کے ہوتے ہیں۔ قصر و محلات، باغ و گلزار برابر برابر بنے ہیں جس کے اطراف احاطہ کھینچتے ہیں۔ یہاں سے وہاں تک سرسبزی و شادابی، کہیں ویرانی کا نام و نشان نہیں۔ موسم ایسا معتدل کہ کیا سردی کیا گرمی کسی بھی زمانے میں لوگوں کو وہاں سے باہر جانے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

بخارا میں ایک قدیم قلعہ ہے (قھندز معرب کھنؔ در) وہاں اگر کوئی جائے تو تاحدِّ نظر زمین سے آسمان تک ھریالی ہی ھریالی۔ سبزے کے بیچ بنے چھوٹے چھوٹے محلات ایسا منظر پیش کرتے ہیں جیسے آسمان کا عکس زمین کے سینے پر منعکس ہو۔ ہر قصر ایک چمک دار سورج کی مانند لگتا ہے۔ قلعے کے اطراف چہار دیواری کے اندر ایک پوری دنیا آباد ہے۔ جامع مسجد قلعے کے دروازے ہی پر ہے۔ نیز زندان و بازار بھی اس کے اندر موجود ہیں۔

بخارا شہر کے سات آہنی دروازے ہیں۔ ہر دروازے کا نام اور اس کی سمتیں بھی جدا ہیں۔

(۱) دروازۂ شارستان (۲) دروازۂ نور
(۳) دروازۂ کندہ (۴) دروازۂ آھنین
(۵) دروازۂ قھندز (۶) دروازۂ مھر جس کو دروازۂ بنی اسد بھی کہا جا سکتا ہے۔
(۷) دروازۂ سغدیان

شہر کے دروازوں کے ساتھ ہی اصطخری قلعے کے دروازوں سے بھی روشناس کرانا ضروری سمجھتا ہے۔ اور بتاتا ہے کہ قلعے کے دو دروازے ہیں :

(۱) در ریگستان۔
(۲) دروازۂ مسجد آدینہ۔
شہر کی چہار دیواری کے سات دروازوں کا ذکر کرتا ہے جن کی تفصیل درج ذیل ہے:
(۱) درمیدان، خراسان کی طرف
(۲) دروازۂ ابراہیم، مشرق کی طرف
(۳) دروازۂ ریو
(۴) دروازۂ مردقشہ
(۵) دروازۂ کلاباد
(۶) دروازۂ نوبہار
(۷) دروازۂ سمرقند

مختلف دروازوں کے بعد بخارا کے دیہات اصطخری کی توجہ کا مرکز قرار پاتے ہیں۔ فصیل کے باہر اور اندر سبھی دیہاتوں کا ذکر ان کی خصوصیات، طول وعرض، وہاں کے فاصلے، بہتی ندیوں اور دریاؤں کے ساتھ تفصیل سے کرتا ہے۔

فصیل کے اندر والے دیہات

زز، فرغید، بورق، خرغانہ، سفلی، بومہ جفر، کاخشتوان، اندریار، کندمان، ساجن، مادون، ساجن ماوراءالنہر، فراور السفلی، فراور العلیا۔

فصیل کے باہر آباد گاؤں کے نام

جزہ، شابخش، کرمینیہ، خرغانہ علیا، رامتد، بیکند، فربر

فصیل کے اندر اور باہر آباد گاؤں کی اس لمبی فہرست میں آج کن کن کا وجود باقی ہے اور کون سے سرسبز و شاداب دیہاتوں کو وقت کا اژدر نگل گیا اور پھر کن دوسرے ناموں کے ساتھ ان کا جنم ہوا یہ ایک الگ تحقیق ہے اور بقول غالب:

سب کہاں کچھ لالہ وگل میں نمایاں ہوگئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی جو پنہاں ہوگئیں

بخارا کے قلب سے گزرنے والا دریائے سغد، جو طواویس پہنچنے تک بہت سی نہروں میں بٹ جاتا ہے۔ ان کی تفصیل اصطخری نے دی ہے۔ مگر یہاں صرف ان کے نام گنانے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

نہروں کے نام

(۱) رود سافری کام	(۲) رود خرغان	(۳) رود بخار جفر
(۴) رود جرغ	(۵) رود نوکندہ	(۶) رود فرخشہ
(۷) رود کشنہ	(۸) رود رامیثنہ	(۹) رود فراور السفلی
(۱۰) رود فراور العلیا	(۱۱) رود اردن	(۱۲) رود خامہ
(۱۳) رود جنقان		

ان ناموں سے یہ بات واضح ہے کہ علاقے کے نام سے نہر کو منسوب کر دینے کا رواج تھا۔ یہ چھوٹی چھوٹی ندیاں ہیں۔ لیکن بعض نہروں کی وسعت ایسی ہے جن میں کشتیوں کی آمد و رفت جاری رہتی ہے۔

اصطخری فصیل کے اندر اور باہر آباد شہروں کا ذکر بھی مفصلاً کرتا ہے جن کے نام ذیل کے مطابق ہیں:

طواویس، شہرستان، مجکث، زندنہ، مغکان، تجادہ وغیرہ فصیل کے اندرونی شہر ہیں۔

بیکند، فربر، کرمینیہ، خدیمکن، خرغانکث، مذیامجکث وغیرہ فصیل کے بیرونی شہر ہیں۔

ان شہروں میں بعض نام جیسے بیکند اور فربر وہ بھی ہیں جن کا ذکر اصطخری دیہاتوں کے ضمن میں بھی کرتا ہے۔

بخارا کے بڑے شہر جیسے طواویس اور بیکند وغیرہ کا ذکر اصطخری تفصیل سے کرتا ہے۔ وہاں کی آب و ہوا، زرخیزی و سرسبزی، دریا و نہریں، باغ و بوستان، آبادی کی کیفیت، عمارتیں، مساجد اور جامع مسجد سب کا بیان بڑی توجہ کے ساتھ کرتا ہے۔

بیکند کی ایک مسجد کی ساخت اور اس کی محراب کی تعریف کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ تمام ماوراءالنہر میں ایسی خوبصورت نقش و نگار والی محراب اور کہیں نہیں ہے۔

قلعۂ بخارا کے بارے میں مسالک و ممالک کا مؤلف ایک عجیب روایت نقل کرتا ہے کہ قلعۂ بخارا کی خصوصیت لوگ یہ بتاتے ہیں کہ آج تک کسی بادشاہ کا جنازہ اس کے اندر سے باہر نہیں آیا اور جو پرچم بھی اس پر لہرایا گیا وہ کبھی جھکا نہیں۔

بخارا کے پہاڑ کی کانوں کا ذکر بھی ہے کہ نوشادر، معدن زاج، معدن آہن، زیبق، مس، سرب، معدن زر، فیروزہ، قیر اور آگ نکلنے والا پتھر، (چقماق) وہاں پایا جاتا ہے نیز تیل کا چشمہ بھی اس میں جاری ہے۔

تمام طرح کے میوے بخارا میں پائے جاتے ہیں۔

اصطخری کی اطلاع کے مطابق اہلِ بخارا کی زبان سغدی تھی۔ لیکن دری کا بھی رواج تھا۔

کاروبار کا لین دین درم اور چاندی کے ذریعے ہوتا تھا۔ غطریفی نام کا ایک سکّہ رائج تھا جس کو کسی دھات سے بناتے تھے اور اس پر مملکت اسلام کی مہر لگی ہوتی تھی لیکن ماوراءالنہر سے باہر اس کا چلن نہیں تھا۔ محمدیہ اور مسیبنہ نام کے سکّوں کا بھی رواج تھا۔

بخارا کے لوگوں کا لباس عبا اور ٹوپی ہے۔ یہاں باغ و بوستان اور قصر و محلات کی بہتات ہے۔ اس فراوانی کا تذکرہ اصطخری مختلف مقامات پر بار بار کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کیونکہ زمین زرخیز اور موسم معتدل ہے اس لیے پیداوار اچھی ہے نیز یہاں کے پھل تمام ماوراءالنہر میں سب سے عمدہ ہوتے ہیں۔ پیداوار کی فراوانی کے باوجود آبادی کی زیادتی کے سبب وہ اہل بخارا کے لیے کافی نہیں۔ نتیجتاً اس کمی کو پورا کرنے کے لیے

دوسری جگہوں سے وہاں غلّہ لاتے ہیں۔

کپڑے کی صنعت بھی بخارا میں اچھی ہے۔ خاص طور سے فرش، جانماز وغیرہ۔ پشمینہ بھی ہوتا ہے۔

بخارا کے لوگ تیر انداز اور غازی پیشہ ہوتے ہیں۔

ساری تفصیلات کے بعد ہمارا مولف بخارا کے شہروں اور دیہاتوں کے فاصلوں کا ذکر کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ فلاں شہر اور جگہ سے فلاں جگہ کا راستہ کتنا ہے۔ ان راستوں کی لمبائی کو فرسنگ کے ذریعے بیان کرتا ہے یا بتاتا ہے کہ اس راستے کی مدّت کتنے دنوں کی ہے۔

سمرقند

اگر بخارا کا خوبصورت علاقہ سامانی بادشاہوں کا دارالخلافہ تھا تو سرسبزی و شادابی سے معمور، دلفریبی اور دلنوازی کا محور شہر سمرقند خاص طور سے تاجروں کا مرکز تھا۔ اصطخری لکھتا ہے کہ تمام عالم میں سغد سمرقند و بخارا، رودابلہ اور غوطۂ دمشق سے زیادہ کوئی دوسری جگہ خوش وخرم اور تر وتازہ نہیں اور سغد سمرقند ان سب سے بڑھ کر ہے۔ اس کی سرحدیں ایک طرف شمال میں بخارا سے کوہ بتم تک جاکر ملتی ہیں جس کی مسافت آٹھ دن پر مشتمل ہے۔ یہ پورا علاقہ ہی ایک سیرگاہ کی مانند ہے۔ بیشتر گھروں کے اندر نہ صرف باغ وسبزہ زار ہیں بلکہ نہریں بہہ رہی ہیں۔ باغ وبوستان، دریا اور نہریں، حوض وتالاب، چشمہ وآبشار، قصر ومحلات، جانوروں کی چراگاہیں، پرندوں کی پناہ گاہیں جن کا یہاں سے وہاں تک ایک لامتناہی سلسلہ بکھرا ہوا ہے۔ گویا ریشمی زمردی فرش بچھا دیا گیا ہو۔ ان سب نعمتوں کی وجہ سے اس شہر کو خداوند کریم کا بہترین ہدیہ کہا جاسکتا ہے۔

سمرقند کا بڑا دریا جو بہتا ہوا دریای کش تک پہنچتا ہے اس پر پتھر کا بند باندھا گیا ہے۔ شہر کے چاروں طرف پھیلی خندق کے اندر اسی کا پانی رواں ہے۔ دریا پر بنے بند کے ذریعے ہی یہ پانی خندق کے اندر پہنچایا جاتا ہے۔ پھر یہاں سے اس پانی کو سمرقند کے

مشہور اور آباد ترین شہر سرطاق تک چلے جاتے ہیں۔
دریا کے دونوں کناروں پر حفاظت کے لیے چوکیاں بنائی گئی ہیں جہاں مجوسی پاسبانوں کی ڈیوٹی لگتی ہے۔ شہر کے اندر اس دریا سے نکالی ہوئی چھوٹی چھوٹی نہریں وہاں کے باغوں، سبزہ زاروں اور کشت زاروں کو سیراب کرتی ہیں نیز شہر کی ساری ضروریات ہی دریای سغد کے پانی سے پوری ہوتی ہیں۔ یہ پانی بتم کی پہاڑیوں سے نکل کر جتایان کے اوپر سے گزرتا ہوا "جن" نام کے دریاچے میں جاکر گرتا ہے۔ اس کے کنارے کنارے بے شمار گاؤں آباد ہیں۔ اور یہ علاقہ "برغر" کے نام سے معروف ہے۔ یہی دریا بہتا ہوا "بنجکث" نام کی جگہ تک پہنچتا ہے اور وہاں سے "ورغسر" مقام تک جو بند کا سرا ہے۔ اسی جگہ سے سمرقند کا یہ دریا مشرق و مغرب دو الگ الگ سمتوں میں بٹ جاتا ہے اور مشرق کی جانب، ورغسر کے پہلو سے گزرتا ہوا غوبار نام کی جگہ پہنچتا ہے۔
سمرقند کے اوپر سے گزرنے والی برش، بارش اور بشمین نام کی تین نہروں میں سے 'برش' اور 'بارش' نہروں کے اندر کشتیاں چلتی ہیں۔
اصطخری غوبار سے نکلنے والی نہروں کے نام بھی گناتا ہے۔ جیسے: رود اشتیخن، رود سناواب، رود باز ماجز وغیرہ۔
سمرقند کے مغرب کی طرف سے کوئی نہر نہیں نکلتی جب تک کہ وہ سمرقند تک نہ پہنچ جائے۔ سغد علاقے کے تمام دریاؤں میں سے کوئی بھی دریا رود رودقی کی مانند فائدہ مند اور آباد نہیں ہے۔ اسی دریا سے بہت سی نہریں بخارا کی حد کے قریب جاکر نکلتی ہیں۔
موسم گرما میں کوہ بتم پر جمی ہوئی برف کے پگھلنے کے سبب اس وادی میں پانی کی بہت زیادتی ہو جاتی ہے۔ اس درجہ کہ دریا پر بندے بندوں کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ اس وقت اہل سمرقند کو پانی کے روک تھام کے انتظام کا حکم دیا جاتا ہے۔

سمرقند کے دیہات

بنجیکث، ورغسر، کوہ ساودار، ان دونوں جگہوں کے درمیان مایمرغ اور سنجرفغن

نام کے دو گاؤں آباد ہیں۔ مایمرغ میں ریودد نام کی ایک جگہ ہے۔ سمرقند کے والی اخشید کی رہائش گاہ یہی دیہات ہے اور اصطخری کے وقت تک اخشیدی قصر وہاں موجود تھے۔ مایمرغ دیہات سب سے زیادہ سرسبز و شاداب ہے۔ یہاں میوہ جات کی پیداوار بھی اچھی ہے۔ خاص طور پر اخروٹ بہت ہوتا ہے۔

ساودار نام کا ایک پہاڑ جنوبی سمرقند کی طرف ہے اور تمام سمرقند میں کوئی گاؤں اس جیسا آباد اور عمدہ آب و ہوا والا نہیں۔ اور نہ ہی یہاں جیسے پھل دوسری جگہ پائے جاتے ہیں۔ یہاں کے لوگ بھی دوسرے علاقوں کی نسبت زیادہ صحت مند اور خوبصورت ہوتے ہیں۔

ساودار میں وزکرد نام کی ایک جگہ ہے جہاں ترسایان ایک خاص وقت میں جمع ہوکر اپنی عبادت کرتے ہیں۔ روپیے پیسے کی ان کو کوئی کمی نہیں کیوں کہ وقف کا مال بہت ہے۔

ناحیت ورغسر میں اگرچہ آب رواں نہیں ہے لیکن پھر بھی سرسبز و شاداب اور خوب آباد ہے۔ یہاں کے انگور سمرقند کے سب علاقوں سے اچھے ہوتے ہیں۔ لوگ مالدار ہیں۔ مویشیوں کی تعداد کافی ہے اور آب و ہوا بھی بہت مناسب ہے۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر یہاں کی پیداوار کو کسی طرح کا نقصان نہ پہنچے تو سغد اور بخارا دونوں جگہوں کے لیے دو سال کی ضروریات پوری کرنے کو کافی ہے۔ یہاں کی چراگاہیں بھی پورے ماوراء النہر میں سب سے عمدہ ہیں۔

مندرجہ بالا دیہاتوں کو اصطخری سمرقند کے دائیں طرف قرار دیتا ہے۔ بائیں ہاتھ کے علاقوں کی تفصیل ذیل کے مطابق ہے :

بارکث، بوزغد، بود ماجز، وذار اور اشتیخن وغیرہ۔ یہ علاقے وسیع اور زرخیز ہیں۔

وذار نام کے گاؤں میں بڑی تعداد عرب قوم کی ہے جو بکر بن وائل کے خاندان سے ہیں اور ان کو سباعیان کہتے ہیں۔ سمرقند میں ان کی اپنی ولایتیں اور مہمان خانے ہیں۔ نیز ان لوگوں کا اخلاق اور کردار بہت اچھا ہے۔

اس گاؤں سے ملحق مرزبان نام کا ایک گاؤں آباد ہے۔ یہ گاؤں ایک شخص مرزبان ترکسق کے نام پر ہے، جو سمرقند کے خوانین میں سے تھا اور جس کو بعد میں بغداد بلا لیا

گیا تھا۔

اشتیخن نام کے علاقے کا سمرقند کے بعض سیاسی اور مالیاتی معاملات سے تعلق نہیں ہے۔ یہاں باغ و گلزار کی فراوانی ہے نیز سرسبز و شاداب دیہات بڑی تعداد میں ہیں۔ اگرچہ تمام صوبۂ سغد ہی بڑی پُرفضا اور بارونق جگہ ہے لیکن اس شہر کو چشمۂ سعد کہہ سکتے ہیں۔ یہ شہر ایک چہار دیواری کے اندر محصور ہے جس کے اندر قلعہ و محلات کے علاوہ بڑی تعداد میں نہریں اور چشمے بھی جاری ہیں۔ عجیف بن عنبسہ کی قیام گاہ یہیں پر تھی۔ پھر معتصم نے اس پر غلبہ پالیا۔ اشتیخن کے بازار اسی کے زمانے کے بنوائے ہوئے ہیں۔ محمد بن طاہر بن عبداللہ بن طاہر کو اس نے یہ علاقہ بخش دیا۔ لین دین اور خرید و فروخت کے تمام معاملات یہاں سونے کے ذریعے ہوتے ہیں۔

اس جگہ اسمٰعیل نام کا ایک درم بھی رائج ہے اور ایک دوسرا سکّہ ہے جس کو محمدی کہتے ہیں۔ لیکن سمرقند کے علاوہ کسی دوسری جگہ اس کا رواج نہیں۔

تمام ماوراءالنہر میں صرف سمرقند اور تونکث ہی ایسی جگہ ہے جہاں "دارالضرب" ہے۔

سمرقند کی آب و ہوا آبادی کی زیادتی کے سبب آلودہ ہوگئی ہے۔ یہاں مکانات مٹی اور لکڑی کے بنائے جاتے ہیں۔ اہل سمرقند خوبصورت، خوش اندام، نرم مزاج اور بردبار شخصیت کے مالک ہیں۔

یہاں کوھک نام کا ایک پہاڑ ہے جس کا سلسلہ سمرقند کی فصیل سے جاکر ملتا ہے، جس کی لمبائی آدھے میل پر پھیلی ہوئی ہے۔ مٹی، مکان بنانے کا پتھر، چونا، سنگ آبگینہ اور اسی طرح کی دوسری معدنیات کا خزانہ اس پہاڑ کے اندر موجود ہے۔ اصطخری نے وہاں اپنے قیام کے دوران یہ بھی سنا کہ اس پہاڑ کے اندر سونے چاندی کی کان بھی موجود ہے جس کو عام طور سے نکالنے کی اجازت نہیں ہے۔

قصر و محلات اور گلی کوچوں کے کچھ راستے پتھروں سے بھی بنائے ہوئے ہیں۔

سرائے امارت آل سامان اور شارستان شہر کی چہار دیواری کے ایک گوشے میں وادی سغد کے نزدیک واقع ہیں فصیل کی دیوار سغد سے لے کر دروازۂ آھک کے قریب

افشینہ نامی جگہ اور اسی طرح بورسین تک پہنچتی ہے۔

اصطخری خاص طور پر اطلاع دیتا ہے کہ سمرقند فرضۂ ماوراالنہر اور تجارت کا مرکز ہے۔ ہر طرح کا سامان پورے ماوراالنہر سے وہاں لایا جاتا ہے۔ پھر دوسری جگہوں پر لے جاتے ہیں۔ جب تک اسمٰعیل بن احمد نے بخارا کو پایۂ تخت قرار نہیں دیا تھا سمرقند ہی دارالخلافہ تھا۔

اصطخری نے سمرقند میں ایک دروازہ دیکھا جس کے اوپر لوہے کی پتّل چڑھی تھی اور اس کے اوپر کچھ کندہ تھا۔ یہاں کے رہنے والوں کا دعویٰ تھا کہ حمیری زبان میں لکھا ہے : سمرقند سے صنعا تک ہزار فرسنگ کا فاصلہ ہے اور یہاں کے لوگوں کو یہ تحریر میراث میں ملی۔

اصطخری کے قیام کے دوران سمرقند میں فتنہ و فساد برپا ہوا۔ اس دروازے کو لوگوں نے پھونک ڈالا۔ اور وہ تحریر ضائع ہوگئی۔ بعد ازاں ابوالمظفر محمد بن لقمان بن نصر بن احمد بن اسد نے اس دروازے کو اسی طرح آہنی بنانے کا حکم صادر کیا لیکن وہ عبارت پھر ضائع ہوگئی۔

ہمارے مولف کی تالیف اگرچہ ایک سفرنامہ ہے لیکن اس کی جغرافیائی اہمیت زیادہ ہے۔ وہ زیادہ تر انہی امور سے بحث کرتا ہے جو جغرافیے کے زمرے میں آتے ہیں۔ لوگوں کے رہن سہن، دورِ حکومت اور اسی طرح کی دیگر چیزوں کی طرف اس کا ذہن اسی وقت جاتا ہے جب خصوصیت سے کوئی چیز اس کی توجہ اپنی طرف جلب کر لیتی ہے۔

اپنی روشِ کار کے مطابق اصطخری نے سمرقند اور بخارا کے تمام شہروں، دیہاتوں کے تمام فاصلے بھی بڑی توجہ اور تفصیل کے ساتھ بتائے ہیں جن کو وہ فرسنگ اور دنوں کی مسافت کے ذریعے بیان کرتا ہے اور بلاشبہ یہ جغرافیائی اطلاعات کا بیش بہا خزانہ ہیں جس میں تاریخی اور سماجی زندگی کے جگنو بھی جگمگاتے ہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اصطخری نے اپنے سفرنامے میں ثقافتی، تجارتی، سیاسی اور تاریخی اطلاعات کو بھرپور طریقے سے جگہ نہیں دی ہے اور معلومات کے اس گوشے میں خفیف سناٹے کا احساس قاری

کے ذہن کو تشنگی کا احساس دلاتا ہے۔ ◆◆

حوالہ جات

۱۔ ترجمہ کتاب مسالک و ممالک از اصطخری

۲۔ تاریخ بخارا۔ از ابوبکر محمد بن جعفر النرشخی۔

۳۔ Arab Geography by Prof. M. Ali

۴۔ لغت نامۂ دہخدا، جلد ۱۱

۵۔ Encyclopaedia of Islam

حواشی

۱۔ زمینی را گویند کہ آنرا سیلاب کندہ باشد و بدان سبب گودیہا در آن بہم رسیدہ و پرگل ولای باشد۔ شہرستان

۲۔ سلسلۂ ایرانیان کہ در خراسان حکومت داشتند۔ این سلسلہ بدست طاہر حسین ملقب ذوالیمینین تاسیس شد و افراد آن قریب نیم قرن در خراسان حکومت کردند و آن نخستین سلسلۂ ایرانی بعد از اسلام محسوب می شود۔ (فرہنگ معین)

۳۔ قہندر معرب کہن دژ بمعنی قلعہ باستانی است۔ مانند قہندر سمرقند، قہندر بلخ، قہندر نیشاپور (معجم البلدان)

شاہ عبداللطیف کی شاعری

سبط حسن

میں سندھی تہذیب کا محقق نہیں ہوں اور نہ مجھے سندھی زبان پر عبور حاصل ہے مگر شاہ عبداللطیف کلچرل سوسائٹی کی جانب سے جس وقت مجھے اس جلسے میں مضمون پڑھنے کی دعوت ملی تو میں نے روایتی انکساری سے بالکل کام نہیں لیا بلکہ فوراً آمادہ ہوگیا کیوں کہ شاہ عبداللطیف پُرانے سندھی، نئے سندھی، پاکستانی اور ہندوستانی سب کا مشترکہ اثاثہ ہیں۔ لہٰذا سندھی تہذیب کی اس درخشاں علامت کو خراجِ عقیدت پیش کرنا میرا حق ہے۔ اس ارادت میں بیشتر نوازش اس فرنگی دانشور کی شامل ہے جس نے شاہ عبداللطیف اور ان کے عہد پر انگریزی زبان میں ایک مبسوط کتاب لکھ کر مجھ جیسے ہزاروں لاکھوں انسانوں کو ایک نئی بصیرت بخشی ہے۔

ڈاکٹر سورلے کی کتاب پڑھ کر جہاں مجھے سندھ کے صناعوں کی ہنرمندیوں اور ہاریوں کی جفاکشیوں سے آگاہی ہوئی وہیں اس نام نہاد عہدِ زرّیں کی خوش انتظامیوں کی اصل حقیقت بھی کھل کر سامنے آگئی جس کو تاریخ میں عہدِ مغلیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے (اب یہ قیاس کرنا چنداں دشوار نہ تھا کہ جس جاگیری نظام کا نقطۂ عروج اورنگ زیب کا زمانہ تھا اس کے انحطاط کی سطح کتنی پست ہوگی) پھر تصور کی آنکھوں سے فقیروں کے وہ دائرے دیکھے جن کو سیّد محمد جونپوری کے مریدِ خاص آدم خان کلہوڑا نے قائم کیا تھا اور اپنے خونِ شہادت سے رنگین بنایا تھا۔ فقیروں کی سرفروشی کی اس روایت کو شاہل خاں کلہوڑا، نصیر محمد خان اور دین محمد خان نے اور روشن کیا

مگر بُرا ہو مصلحت اندیشوں کا کہ ہمارے مورّخ فقیروں کی تحریک سے اس طرح کترا کر نکل جاتے ہیں گویا یہ تحریک تاریخ کے صفحات پر کوئی بدنما داغ ہے۔ (یہ لوگ زمین کو مشترکہ طور پر جوتتے بوتے اور پیداوار سے حسب ضرورت مستفید ہوتے تھے) یہ درست ہے کہ جاگیری نظام کی حدود میں رہ کر اس اشتراکی تحریک کا کامیاب ہونا محال تھا لیکن کلہوڑا فقیروں کے خلوص اور نیک نیتی سے کیسے انکار ہو سکتا ہے۔ یوں بھی ان کا یہ تاریخی کارنامہ کیا کم ہے کہ انہی کی قربانیوں کی بدولت سندھ میں صدیوں کے بعد ایک آزاد ریاست وجود میں آئی مگر افسوس ہے کہ یہ آزادی دیرپا ثابت نہ ہوئی۔ پہلے نادر شاہ نے لوٹ مار کی، پھر احمد شاہ ابدالی نے شمالی سندھ کو اپنا باجگزار بنایا اور کابل سے نجات ملی تو ایسٹ انڈیا کمپنی آدھمکی۔

پھر جب شیخ ایاز صاحب کی مہربانی سے شاہ عبداللطیف کے کلام کو اُردو میں پڑھنے کا موقع ملا تو پتہ چلا کہ انسان میں بشریت کا درد اور محبت کا جذبہ صادق ہو تو بے یقینی، بے چینی اور بدامنی کی کٹھن سے کٹھن گھڑیوں میں بھی وہ ابنائے وطن میں زندہ رہنے کا حوصلہ اور حالات سے نبرد آزمائی کا عزم پیدا کر سکتا ہے۔ نفرت اور عداوت کی حشیش دے کر نہیں بلکہ محبت اور رفاقت کی مے پلا کر۔

شاہ عبداللطیف اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں ہالا ضلع حیدر آباد میں ۱۶۹۰ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے اجداد پندرہویں صدی کے آغاز میں ہرات سے آکر یہاں آباد ہوئے تھے۔ شاہ لطیف کی ولادت کے کچھ ہی عرصے بعد ان کے والد سیّد حبیب اپنے آبائی گاؤں کو چھوڑ کر کوٹری میں رہنے لگے۔ شاہ لطیف نے جیسا کہ اس زمانے کا دستور تھا، مقامی مدرسوں میں تعلیم پائی مگر اس تعلیم کے بارے میں مورخین میں اختلاف ہے۔ بعض متقدمین کا خیال ہے کہ شاہ صاحب سرے سے اَن پڑھ تھے اور ان کی عارفانہ شاعری خدا کی دین ہے لیکن ان کے کلام کی داخلی شہادتوں سے پتہ چلا ہے کہ شاہ صاحب علوم متداولہ سے بخوبی واقف تھے اور اس روایت میں بڑی صداقت معلوم ہوتی ہے کہ مثنوی مولانا روم اور عطار و حافظ کے دیوان برابر ان کے مطالعے میں رہتے تھے۔ شاہ لطیف نے اپنے رسالے میں مولانا روم کی تقلید پر بڑا زور دیا ہے۔

سیّد حبیب کے ایک خوشحال مُرید مرزا مغل بیگ ارغون بھی کوٹری میں رہتے تھے۔ مرزا

کے گھر میں اگر کوئی بیمار ہوتا تو سیّد حبیب کو علاج اور دعائے صحت کے لیے بلایا جاتا تھا۔ ایک بار مرزا ارغون کی بیٹی بیمار ہوئی تو حسب معمول سیّد حبیب سے درخواست کی گئی۔ اتفاق سے ان کی طبیعت بھی اچھی نہ تھی۔ لہٰذا انھوں نے شاہ عبد اللطیف کو مرزا ارغون کے پاس بھیج دیا۔ شاہ لطیف مسیحائی کرنے لگے تھے لیکن خود تپِ عشق میں مبتلا ہو گئے۔ مرزا ارغون کو خبر ہوئی تو وہ شاہ لطیف کے خاندان کے درپے ہو گیا۔ سیّد حبیب نے بھی بیٹے کو سمجھایا لیکن ناکام رہے۔ آخر کار انھوں نے مجبور ہو کر کوٹڑی کی سکونت ترک کر دی اور دوسری جگہ منتقل کر دی۔

شاہ عبد اللطیف پر ان حادثوں کا اتنا گہرا اثر ہوا کہ انھوں نے گھر بار چھوڑ کر فقیری اختیار کر لی۔ تقریباً ایک سال کا زمانہ جوگیوں کی سنگت میں پہاڑوں میں گزرا۔ گھومتے پھرتے ٹھٹھ آئے تو یہاں ان کی ملاقات ایک عالم دین مخدوم محمد معین سے ہوئی۔ مخدوم کی صحبت سے دل کو کچھ قرار آیا۔ اور مزاج آہستہ آہستہ بحال ہو گیا تو شاہ لطیف گھر واپس چلے گئے۔ کچھ عرصے بعد مرزا مغل بیگ کی حویلی پر دَل قوم کے سرکشوں نے حملہ کر دیا۔ اس حملے میں مغل بیگ سمیت گھر کے سب مرد مارے گئے، فقط ایک لڑکا زندہ بچا۔ شاہ حبیب نے اپنے مرید کے بے سہارا خاندان کی بہت دیکھ بھال کی اور نتیجہ یہ ہوا کہ مرزا صاحب کے گھر والے مرزا کی بیٹی سیّدہ کی شادی شاہ عبد اللطیف سے کرنے پر راضی ہو گئے۔ شاہ عبد اللطیف کی دلی مُراد بر آئی۔

شادی کے بعد شاہ عبد اللطیف نے کوٹڑی سے آٹھ دس میل کے فاصلے پر ایک غیر آباد مقام کو اپنا مسکن بنایا۔ یہی جگہ بعد میں شاہ بھٹ کے نام سے مشہور ہوئی۔ اسی اثناء میں سیّد حبیب نے وفات پائی (۱۷۳۱ء) اور بھٹ شاہ ہی میں دفن ہوئے۔ تب شاہ کے خاندان کے باقی ماندہ افراد بھی کوٹڑی سے بھٹ شاہ منتقل ہو گئے۔ چند سال بعد شاہ عبد اللطیف کربلا اور نجف کی زیارت پر روانہ ہوئے مگر راستے ہی سے لوٹ آئے۔

یہ زمانہ سندھ کیا پورے ملک میں بڑی افراتفری کا زمانہ تھا۔ اورنگ زیب کے مرنے کے بعد (۱۷۰۷ء) سلطنت مغلیہ کے دور افتادہ صوبوں پر دہلی کا اقتدار برائے نام رہ گیا تھا۔ اور ہر صوبے دار خودمختار بننے کی کوشش کر رہا تھا۔ ان دنوں بالائی سندھ کا سب سے بااثر جاگیردار یار محمد کلہوڑا تھا۔ اس کے بیٹے نور محمد کلہوڑا نے باپ کی جاگیر کو اور پھیلایا۔ وہ دہلی دربار کی طرف سے پہلے سیوستان کا

صوبے دار مقرر ہوا (۱۷۱۹ء) پھر ٹھٹھہ کا۔ اس طرح بالائی اور زیریں سندھ کے دونوں علاقے اس کے قبضے میں آگئے۔ ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ درانی نے ہندوستان پر حملہ کیا تو نور محمد کلہوڑا نے نادر شاہ کی مخالفت کی، مگر شکست کھائی اور تاوان جنگ کے علاوہ اپنے تین بیٹوں کو بطور یرغمال نادر شاہ کے حوالے کرنا پڑا۔ ۱۷۴۷ء میں نادر شاہ قتل ہوا تو اس کے بیٹے ایران سے واپس آگئے اور نور محمد کلہوڑا نے خراج دینا بند کر دیا۔ جس پر شاہ نے سندھ پر چڑھائی کر دی اور سکھر، بھکر اور شکارپور کا علاقہ اپنی قلمرو میں شامل کر لیا (۱۷۵۴ء) اسی اثنا میں نور محمد کلہوڑا کا انتقال ہوگیا اور اس کے تینوں بیٹوں میں اقتدار کی جنگ چھڑ گئی (۱۷۵۶ء-۱۷۵۸ء) بالآخر غلام شاہ کلہوڑا کامیاب ہوا اور ۱۷۷۱ء تک حکومت کر کے اس دنیا سے کوچ کر گیا۔

شاہ عبداللطیف نے ۱۷۵۲ء میں بھٹ شاہ میں انتقال کیا اور وہیں دفن ہوئے، اس لحاظ سے دیکھا جائے تو شاہ لطیف کے شباب اور بزرگی کے ایام بڑے ہنگاموں میں گزرے تھے لیکن شاہ لطیف کے کلام میں سندھ کی سیاسی اکھاڑ پچھاڑ کے بارے میں واضح اشارے نہیں ملتے، یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کیونکہ قرون وسطیٰ میں جنگ سے عموماً وہی شہر اور دیہات متاثر ہوتے تھے جو فوجوں کی نقل و حرکت کے راستے میں پڑتے تھے۔ دور افتادہ بستیاں غنیموں کی دست برد سے بچی رہتی تھیں۔ لوگوں کی روزمرّہ زندگی میں کوئی خلل نہیں آتا تھا اور نہ عوام کو اس سے دلچسپی ہوتی تھی کہ دہلی کے تخت سے کون اُتارا گیا اور کس کے سر پر تاج رکھا گیا۔ بھٹ شاہ کی چھوٹی سی الگ تھلگ بستی کلہوڑوں کے مرکز شکارپور سے سیکڑوں میل دور واقع تھی اس لیے عین ممکن ہے کہ اس بستی کے کلہوڑوں کی طاقت آزمائیوں اور نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں سے کوئی اثر قبول نہ کیا ہو ورنہ شاہ لطیف کا سا ذہین اور ذکی الحس شاعر جس نے فرنگی سوداگروں تک کا تذکرہ کیا ہے ملکی واقعات کو نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔

شاہ عبداللطیف ایک آزاد منش درویش تھے۔ شاعری ان کا ذریعۂ معاش نہ تھی وہ نوابوں، رئیسوں کی خوشنودی کی خاطر یا مشاعروں میں داد پانے کے لیے شعر نہیں کہتے تھے بلکہ ان کا مقصد صوفیوں کے فلسفۂ زیست اور اقدارِ حیات کے پیغام کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے فارسی اور اُردو کے بجائے جو علم و دانش کی زبانیں تھیں سندھی زبان

کا انتخاب کیا۔ سندھ میں اُن سے پہلے بھی بکثرت صوفی اور ادیب پیدا ہوئے اور ان میں سے بیشتر بزرگ شاہ عبداللطیف کی مانند ہمہ اوست کا دم بھرتے تھے لیکن ان کے طرزِ فکر و احساس کا سارا ماحول و مزاج غیر سندھی تھا۔ وہ عشقِ حقیقی اور عشقِ مجازی کے نکات منصور حلاج، رابعہ بصری، مولانا روم، شیخ فریدالدین عطار اور حافظ شیرازی کے حوالے سے بیان کرتے تھے اور وہ بھی فارسی زبان میں۔ نتیجہ یہ تھا کہ اُن کے رشد و ہدایت سے بہت تھوڑے سے لوگ مستفیض ہو پاتے تھے۔ شاہ عبداللطیف نے فقط سندھی زبان ہی کو اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ نہیں بنایا بلکہ وہ قصے، علامتیں، تلمیحیں، استعارے اور تشبیہیں بھی استعمال کیں جن سے سندھ کا بچہ بچہ واقف تھا۔ انھوں نے عشق و معرفت، حُسن و محبت اور روح و جسم کے اسرار و رموز سسّی پنھوں، لیلا چنیسر، عمر ماروی اور سوہنی میہوال کے حوالے سے بیان کیے اور اس فن کارانہ سلیقے سے کہ یہ مسائل تصوف سندھی تہذیب کا جُز بن گئے، یہ بڑا جرات مندانہ اقدام تھا اور اس کی تاریخی اہمیت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ شاہ لطیف سندھی زبان کے پہلے شاعر ہیں جنھوں نے سندھی ادب کو دنیا کی نظر میں باریاب بنایا۔

شاہ لطیف جانتے تھے کہ اُن کے ہم وطنوں کو گانے بجانے سے گہرا لگاؤ ہے۔ ان کے سیدھے سادھے ساز دلوں کو گرماتے ہیں اور تڑپاتے ہیں اور اُن کے لوک گیتوں کی دھنوں میں بلا کی کشش ہے۔ چنانچہ شاہ لطیف نے جو کچھ لکھا وہ سماع کی محفلوں اور عقیدت مندوں کی مجلسوں میں گانے کے لیے لکھا۔ تعلیم یافتہ افراد کے لیے دیوان مرتب کرنے کے خیال سے نہیں لکھا۔ ان کی ہر داستان کسی نہ کسی راگ سے منسوب ہے اور یہ راگ بھی خالص دیسی ہیں بلکہ سُر سُورٹھ میں تو رائے ڈیاچ اور بیجل موسیقار کے حوالے سے موسیقی کی عظمت کو خوب سراہا گیا ہے۔ شاہ لطیف کے کلام کی دلنشینی اور مقبولیت کا ایک سبب اس کی نغمگی بھی ہے۔

ہماری پُرانی تہذیب کا نظامِ فکر و احساس وحدت الوجود کے محور پر گھومتا تھا۔ تصوف اور بھگتی کے اس عقیدے کی رو سے کائنات، حیوان، انسان سب جلوۂ خداوندی کے مختلف مظاہر ہیں۔ چنانچہ اُردو، فارسی، ہندی، پنجابی اور سندھی غرضیکہ بھی زبانوں کے ادب میں ہمہ اوست کی گونج سنائی دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کبیر داس اور امیر خسرو ہوں یا وجہی اور نصرتی میر درد اور نظیر اکبر آبادی ہوں یا غالب اور اقبال، بھلے شاہ فرید ہوں یا شاہ عبداللطیف

سب کا خمیر کائنات کے اسی وحدانی تصوّر سے اُٹھا ہے :

ہو گئے ایک ہل کے ذات وصفات
مٹ گیا فرق عاشق ومعشوق
ہم ہی کوتاہ بیں رہے ورنہ
وہی خالق ہے اور وہی مخلوق

یا

غیر محدود ہے جلال اس کا
دہر آئینہ جمال اس کا
زندگی، موت، سانس، دل کی پھانس
کون جانے ہیں تیرے کتنے نام

جب کائنات کے ذرّے ذرّے میں اُسی کا نور جلوہ فرما ہے تو پھر مذہب وملت، رنگ و نسل، زبان وتہذیب کا فرق کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اور من و تو کا امتیاز وحدت ایزدی کی نفی ہے۔ انسان انسان ہے اور بس۔ اسی لیے شاہ لطیف کو اس کی قطعاً پرواہ نہیں کہ ان کی داستانوں کے کردار ہندو ہیں یا مسلمان، وہ تو فقط یہ دیکھتے ہیں کہ یہ شخصیتیں حقیقت کے اظہار میں کیا کردار ادا کرتی ہیں. خود شناسی اور عرفان ذات کی کس منزل میں ہیں۔

شاہ لطیف کی اس وسیع المشربی کا موازنہ دورِ حاضر کی کوتاہ نظری سے کرو تو حیرت ہوتی ہے۔ یہ دُرست ہے کہ ہم نے پچھلے دو ڈھائی سو سال میں صنعت وحرفت اور علم وفن میں بڑی ترقی کی ہے اور ہماری معلومات میں بھی بڑا اضافہ ہوا ہے لیکن کیا ہمارے ذہنوں کا افق بھی اسی نسبت سے روشن ہوا ہے کیا ہمارے دل بھی اسی نسبت سے کشادہ ہوئے ہیں۔ ابھی تو حالت یہ ہے کہ ذہن کی تمام کھڑکیاں، تمام دروازے بند کر دیے گئے ہیں کہ مبادا کہیں سے تازہ ہوا کا کوئی جھونکا آئے اور ہمارے ایمان کی سوکھی پتیوں کو بہالے جائے اور لطف یہ ہے کہ ہم بچاؤ کی جتنی کوشش کرتے ہیں اتنا ہی خود اعتمادی سے محروم ہوتے جاتے ہیں۔ بے یقینی اتنی ہی بڑھتی جاتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب خدا، کائنات، انسان ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں تو پھر وہ کون سی قوت ہے جو ان کے مابین وحدت کا رشتہ استوار کرتی ہے؟ وہ قوت محبت کی ہے جس کی بدولت انسان موجوداتِ عالم سے، اپنے گردوپیش سے، دوسرے انسانوں سے اور خود اپنے جوہرِ ذاتی سے ربط پیدا کرتا ہے۔ شاہ لطیف کے نزدیک محبّت تو اُس وقت بھی موجود تھی جب کائنات کا وجود نہ تھا۔

نہ ہاؤ ہُو نہ یہ بزمِ جہاں تھی
نہ کانوں میں صدائے کن فکاں تھی
مگر اُس وقت بھی روحِ محبّت
کسی حُسنِ ازل کی رازداں تھی

محبت کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ اوّل تخلیقی۔ دوم تسخیری۔ تسخیری محبت میں خواہ وہ کسی فرد سے ہو یا کسی شئے سے انسان محبوب کو اپنے تابع کرنے، اس کو ذاتی استعمال میں لانے، اُس کی داخلی صلاحیتوں سے فائدہ اُٹھانے اور اپنی خواہشوں کو آسودہ کرنے کی کوشش کرتا ہے خواہ ایسا کرنے سے محبوب کی شخصیّت برباد ہی کیوں نہ ہو جائے۔ مثلاً ہمیں کسی پرندے کی آواز بہت بھلی لگتی ہے تو ہم اس کو پنجرے میں قید کر لیتے ہیں اور یہ محسوس نہیں کرتے کہ اس اسیری سے پرندے کو کتنی روحانی اذیت پہنچتی ہوگی۔ ہمیں کوئی پھول پسند آتا ہے تو ہم اُسے توڑ کر جھٹ اپنی پگڑی میں لگا لیتے ہیں اور یہ نہیں دیکھتے کہ پھول شاخ سے جدا ہوتے ہی مرجھانے لگتا ہے۔ ماروی کو عمر سومرا کی تسخیری محبت ہی کے ہاتھوں دُکھ جھیلنے پڑتے تھے۔ عمر سومرا ملیر کی اس الھڑ دوشیزہ پر دل سے فریفتہ ہے اور اُسے زبردستی اغوا کر کے لے جاتا ہے۔ وہ ماروی کو محل کے عیش و آرام اور دنیا جہان کی نعمتوں کا لالچ دیتا ہے مگر ماروی کہتی ہے:

مجھ کو پیارے ملیر کی سوگند
جال میں تیرے میں نہ آؤں گی
اے عمر سوگوار آنکھوں سے
یوں ہی آنسو سدا بہاؤں گی

چھوڑ کر ماروِیوں کی بستی کو
چین ہرگز یہاں نہ پاؤں گی
مجھ کو سولی ہے تیری سیج نہیں
جان پر اپنی کھیل جاؤں گی

اے عمر تیرا خلعتِ زرتار
میری لوئی کے سامنے بیکار
ریشمی لمس سے نہ کم ہوگا
دل سے اُن پیارے ماروِیوں کا پیار
اے عمر لاکھ درجہ بہتر ہے
سیم و زر سے مجھے وطن کی خاک

رنگ و روغن تجھے مبارک ہو
مجھ کو پیارے وہی خس و خاشاک

ماروی قید کی سختیاں جھیلتی ہے مگر اُس کی نہیں ہاں میں نہیں بدلتی۔ وہ نہ نہاتی ہے نہ سر کے بال دھوتی ہے نہ کپڑے بدلتی ہے۔ البتہ جب اسے سہیلیوں کی سنگتیں ملیر کی لہلہاتی کھیتیاں اور برسات کی بہاریں یاد آتی ہیں تو اس کے دل پر چوٹ لگتی ہے:

کتنے خوش ہوں گے، اے عمر وہ لوگ
رُت ہے برکھا کی آج کل گھر میں
کوئی کاتے گا، کوئی کاتے گی
اون ہی اون ہوگا ہر گھر میں
کتنے خوش ہوں گے بُن رہے ہوں گے
نت نئی کملیاں وہ کھاٹر میں

کہتی ہوں گی ملیر کی سکھیاں
کاش آجائے ماروی گھر میں
اے عمر جھونپڑوں کا وہ سکھ چین
کیا ملے گا محل کے بستر میں

اور جب ماروی کو اپنی بے بسی اور لاچاری پر غصہ آتا ہے تو وہ پکار اُٹھتی ہے کہ

ہٹا دو یہ در و دیوارِ زنداں
جلاکر خاک کر دو قصر و ایواں

شاہ لطیف کے کلام میں ماروی انسان کی روح کی علامت ہے۔ وہ جابر سے جابر طاقت کے آگے سر نہیں جھکاتی۔ خواہ یہ طاقت تسخیری محبت ہی کیوں نہ ہو۔ اس علامت کے نام ہر دور میں بدلتے رہتے ہیں۔ اس کے زمان و مکان بھی بدلتے رہتے ہیں لیکن جب تک قصر و ایوان سلامت ہیں جب تک زندانوں سے زنجیر کی آوازیں آتی ہیں ماروی بدستور زندہ رہے گی۔ اُس کی خودداری ہزاروں لاکھوں ماریوں کو حرّیتِ نفس کا پیغام سناتی رہے گی۔

شاہ لطیف کے کلام میں بیجل، آری جام، چنرو، کونرو، ہمیر سومرا اور ڈّم بھی عمر سومرو کی مانند تسخیری محبّت کی علامتیں ہیں۔ یہ علامتیں آج بھی زندہ ہیں اور انسان کی تخلیقی توانائی کو اپنی ہوس کا نشانہ بنائے ہوئے ہیں۔

اس کے برعکس شاہ لطیف کے نزدیک تخلیقی محبّت، محبوب کی ذات و صفات سے ہم آہنگ ہونے کا نام ہے۔ البتہ شاہد و مشہود کی ہم آہنگی کی پہلی شرط خود شناسی ہے۔ خود شناسی سے مُراد ہے اپنے دیدہ و دل کے امکانات سے آگاہ ہونا۔ ان کو نکھارنا اور چمکانا۔ یہی خود شناسی کی طرف لے جاتی ہے۔

اپنی ہستی پہ چھا گیا جب خود
عشق پابندِ جسم و جاں نہ رہا
کوہ و صحرا بھی ہو گئے ناپید
فاصلہ کوئی درمیاں نہ رہا

مرحبا وصلِ شاہد و مشہود
کوئی تفریق کا گماں نہ رہا
خود شناسی خدا شناسی ہے
ورنہ ہستی صنم تراشی ہے

صنم تراشی یوں تو ایک فن ہے اور انسان اس فن کے ذریعے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو جمالیاتی روپ دیتا ہے لیکن اس میں عیب یہ ہے کہ انسان اپنے ہاتھ سے تراشے ہوئے پتھر کے بے جان ٹکڑے میں وہ قوتیں اور خصوصیتیں منتقل کر دیتا ہے جو فقط انسان کو نصیب ہیں۔

درحقیقت انسان پتھر کی پرستش نہیں کرتا بلکہ اپنی پرستش کرتا ہے۔ یہ خود پرستی شخصیت کے فروغ میں نہایت مہلک ذہنی بیماری ہے۔ یونانی دیومالا کے نارسی سس کی طرح جو شخص اس مرض میں مبتلا ہوا اُسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا ہے۔ اس نکتے کی تشریح شاہ لطیف نے سسّی کے حوالے سے کی ہے۔ سسّی ان کی نہایت محبوب ہیروئن ہے، وہ سسّی کی قربانیوں اور جفاکشیوں کا ذکر بڑے پیار سے کرتے ہیں۔ سسّی پنھوں کی تلاش میں گھر کا عیش و آرام تج دیتی ہے اور صحراؤں، بیابانوں میں ماری ماری پھرتی ہے۔ اس کے باوجود شاہ لطیف کے نزدیک سسّی کی والہانہ محبت میں خود پرستی کا جذبہ شامل ہے:

سسّی ملتی رہی پنھوں سے لیکن
محبت آشنا ہونے نہ پائی
رہی در پردہ کچھ بیگانگی سی
بالآخر خود پرستی رنگ لائی

اگر وہ خود پرستی کے بجائے خود شناسی کی کوشش کرتی تو اُسے پنھوں کی تلاش میں سرگرداں نہ ہونا پڑتا:

بسیرے جن کے ہیں آبِ رواں پر
اُنھیں کیوں زحمتِ تشنہ لبی ہے
وہ پنھوں ہے رگِ جاں سے قریں تر

سسّی جنگل میں جس کو ڈھونڈتی ہے

سُن اے محروم رازِ خود شناسی

عجب یہ شکوۂ بے چارگی ہے

انسان جب تک خود شناسی کے راز سے محروم رہے گا بے چارگی میں مبتلا رہے گا۔ خود شناسی بیگار نہیں ہے بلکہ ریاضت ہے تکمیلِ ذات کی خاطر۔ خود شناسی کے جوہر اُسی وقت کھُلتے ہیں جب انسان کو اپنی ذات پر کامل اختیار ہو۔ اُس کی قوتِ تخلیق جبر دباؤ اور پابندیوں سے آزاد ہو۔ مجبور اور بے بس انسان خود شناس نہیں ہو سکتا کیونکہ محکوم انسان کو اپنی ذات پر کوئی قدرت نہیں ہوتی۔ اُس کی قوتِ تخلیق دوسروں کے تصرّف میں ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی خود شناسی یہی ہوگی کہ وہ جبر کو اختیار میں بدل دے اور اطاعت کی زنجیروں کو آزادی کی دھار سے کاٹ دے کیا ہمارے معاشرے میں لوگوں کو اظہارِ ذات پر اختیار حاصل ہے! کیا ہم کو اپنی قوتِ تخلیق پر خواہ وہ ذہنی ہو یا جسمانی قدرت میسّر ہے اور کیا جو چیز ہم اپنے خون پسینے سے پیدا کرتے ہیں اُس کا دسواں حصّہ بھی ہمارے تصرّف میں ہے؟

اب بقول شاہ عبداللطیف اگر محبّت مدعائے زندگی ہے اور اس مدّعا کی تحصیل خود شناسی کے بغیر نہیں ہوسکتی تو پھر ہمیں دیکھنا پڑے گا کہ وہ کون سے عوامل ہیں جو ہماری خود شناسی کے راستے میں حائل ہیں۔ شاہ لطیف کی نگاہیں تو اتنی دوررس تھیں کہ انھوں نے ڈھائی سو برس پیشتر ہمیں ان فتنوں سے خبردار کر دیا تھا جن کی حشر انگیزیوں سے اربابِ نظر آج بھی انکار کرتے ہیں۔ شاہ لطیف کے زمانے میں سندھ میں کلہوڑاؤں کی فرماں روائی تھی اور انگریز اور پرتگالی سوداگر اکّا دکّا نظر آتے تھے۔ اس کے باوجود شاہ لطیف کو آنے والے خطرات کا احساس ہوگیا تھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

ہمارے ناخداؤں کو ہوا کیا

بدل کر بھیس آئے ہیں فرنگی

بتاؤ ہے کوئی ملّاح ایسا

کہ روکے یورشِ دزدانہ اُن کی

شاہ لطیف کو فرنگیوں کی یورشیں درزدانہ دکھائی دیتی تھی مگر وائے ہو ہماری کم نگاہی کو کہ ہمیں اُن کی یورشیں درانہ بھی نظر نہیں آتی اور نہ وہ عناصر دکھائی دیتے ہیں جنھوں نے ہمیں خود شناسی تو کجا حقوقِ بشریت سے بھی محروم کر دیا ہے اور نوبت یہاں تک پہنچی ہے کہ وہ اشرف المخلوقات جس کی جناب میں فرشتوں کو بھی گستاخی کی جُرات نہ تھی آج اتنا ذلیل و رسوا ہے کہ اُس کی ذات، اُس کا ضمیر، اُس کا ذہن، اُس کی توانائی غرضیکہ اُس کا سارا سرمایۂ زیست بازاری جنس بن گیا ہے اور کوڑیوں کے مول بک رہا ہے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ افرادِ قوم میں خود شناسی کے جوہر اُبھریں تو ہمیں ان تخریبی قوتوں کا خاتمہ کرنا ہوگا جو ہماری زندگی کے ہر پہلو پر پیرِ تسمہ پا بن کر صدیوں سے سوار ہیں۔

شاہ عبد اللطیف سندھی تہذیب کا نقطۂ عروج ہیں۔ ان کے کلام میں سندھ کی روح تڑپتی ہے۔ سندھ کا دل دھڑکتا ہے۔ سندھ کی زمین کی سوندھی سوندھی خوشبو آتی ہے۔ شاہ لطیف کو یہاں کے ٹیلوں، پہاڑوں، ندی، نالوں، جھاڑیوں اور جنگلوں، بے آب و گیاہ ریگستانوں، جھیلوں اور تالابوں سے اتنا پیار تھا کہ شاید ہی کسی داستان کا ایک صفحہ ایسا ہو جس میں سرزمینِ سندھ کے گُن نہ گائے گئے ہوں۔

مگر زمین سے یہ گہری وابستگی دراصل انسانوں سے گہرے لگاؤ کا پرتو اور شاہ لطیف کی انسان دوستی کا ثبوت ہے کیونکہ وہ انسان ہی، تو ہے جس کے مٹی دھول میں لت پت ہاتھ اور پسینے میں نہائے ہوئے جسم زمین کو بامعنی بناتے ہیں۔ وہ کبھی سسّی کی زبان سے کبھی ماروی کی زبان سے اور کبھی اپنی زبان سے یہاں کے دہقانوں، چرواہوں، بنجاروں، جوگیوں، بیراگیوں، مچھیروں اور ملّاحوں کی زندگی کی تصویر کھینچتے ہیں۔ ان کا کلام ان بے سروساماں لیکن نہایت غیور اور آزاد طبع لوگوں کے جذبات و احساسات، خوراک و پوشاک، رسم و رواج کا بڑا اچھا مرقع ہے۔ ایسا مرقع جس سے سندھ کی کتابیں خالی ہیں۔

شاہ عبد اللطیف نے اپنے آپ کو سندھ کی زمین اور زمین کے باسیوں سے مکمل طور پر وابستہ کر لیا تھا۔ وابستگی کا یہ احساس SENSE OF IDENTITY اُردو شاعروں میں فقط نظیر اکبر آبادی کے کلام میں ملتا ہے۔ کسی دوسرے اُردو شاعر میں نہیں ملتا۔ اُردو شاعری میں تخیّل کی

پرواز ہے۔ نکتہ آفرینی ہے، جذبات کی تڑپ ہے۔ نغمگی اور گھلاوٹ ہے۔ غرضیکہ تمام خوبیاں ہیں مگر زمین سے وابستگی کا عنصر سرے سے غائب ہے۔ چنانچہ مولوی محمد حسین آزاد نے آبِ حیات کے دیباچے میں ہندی اُردو کا موازنہ کرتے ہوئے اُردو شاعری کی اس کمی پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ البتہ نظیر اکبر آبادی اُردو کا غالباً واحد شاعر ہے جس نے شاہ لطیف کی مانند اپنے دیس کے عام انسانوں کی چھوٹی چھوٹی معصومانہ خواہشوں اور خوشیوں کو شاعری کا پیراہن بنایا ہے۔ شاہ لطیف کے کلام میں اگر وادیٔ سندھ کی عوامی تہذیب کی چمک دمک ہے تو نظیر اکبر آبادی کی نظموں میں وادیٔ گنگ وجمن کی عوامی تہذیب کی آب وتاب ہے۔ اس موازنے سے نہ شاہ عبداللطیف کی عظمت کم ہوتی ہے اور نہ نظیر اکبر آبادی کی عظمت بڑھتی ہے۔

زمین اور زمین والوں سے وابستگی کا جو تصوّر شاہ لطیف نے پیش کیا اس سے پیار اور محبّت کے سوتے پھوٹتے ہیں لیکن وابستگی کے جس تصوّر پر ان دنوں زور دیا جا رہا ہے اس سے نفرت، عداوت اور بدگمانی کی چنگاریاں نکلتی ہیں۔

طرزِ عمل اور طرزِ فکر واحساس کا یہ انداز شاہ لطیف کی تعلیمات سے کوئی میل نہیں رکھتا۔ شاہ لطیف کے ذہن میں وابستگی یا وفاداری کے دائرے تو ہیں لیکن ان کی وفاداری الگ الگ خانوں میں بٹی ہوئی نہیں ہے مثلاً وابستگی کا ایک وہ دائرہ ہے جو فقط خاندان والوں تک محدود ہوتا ہے۔ دوسرا دائرہ وہ ہے جس میں ہم کام کرتے ہیں یا روزی کماتے ہیں۔ تیسرا دائرہ محلّہ داروں یا گاؤں والوں کا ہے۔ چوتھا دائرہ اُس خطّے یا علاقے کا ہے جس میں آپ آباد ہیں۔ پانچواں دائرہ پورے ملک پر محیط ہے۔ اور چھٹا دائرہ پوری دُنیا کو اپنے حلقے میں لے لیتا ہے۔ ان کے علاوہ اور دائرے بھی بنتے ہیں مثلاً آپ کے ہم خیالوں کا حلقہ جس سیاسی، تہذیبی یا ادبی جماعت سے آپ وابستہ ہوں اُس کا حلقہ۔ غرضیکہ ہر انسان بے شمار حلقوں سے وابستہ ہوتا ہے مگر ایک حلقے سے وابستگی دوسرے تمام حلقوں کی وابستگی کی نفی نہیں کرتی۔ وابستگی کی سطحیں الگ الگ ہو سکتی ہیں لیکن اُن میں ٹکراؤ ضروری نہیں۔ رہ گئی وابستگی کی شدّت سو اس کا انحصار انسان کے ذاتی تجربات، جذبات اور احساسات پر ہوگا۔

سندھ میں وابستگیوں کے ٹکراؤ کے معاشی، سیاسی، لسانی اور نفسیاتی اسباب سے

اہل نظر بخوبی واقف ہیں۔ اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ کہ تہذیبی تصادم سندھ کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ جس ملک میں بھی مختلف تہذیبی وحدتیں یکجا ہوں گی وہاں تصادم کا ہونا قدرتی امر ہے۔ امریکہ، برطانیہ، اسرائیل اور ہندوستان کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔ امریکہ میں غالب اکثریت ان لوگوں کی ہے جن کے اجداد یورپ سے ترکِ وطن کرکے گئے تھے۔ چنانچہ امریکہ کی تہذیب بنیادی طور پر مغربی یورپ کی تہذیب کا چربہ ہے۔ اس کے باوجود وہاں چھوٹے چھوٹے بے شمار تہذیبی حلقے ہیں جو اپنی انفرادیت برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ مثلاً اطالوی بستیاں ہیں، جرمن بستیاں ہیں، روسی ہیں، چینی اور جاپانی ہیں اور ان سب سے زیادہ نیگرو ہیں۔ یہی صورت اسرائیل کی ہے۔ یہ ریاست نسل اور مذہب کی وحدت پر قائم ہوئی تھی لیکن نسل اور مذہب کی یکسانیت کے باوجود وہاں درجنوں تہذیبی حلقے موجود ہیں اگر سندھ میں بھی مختلف تہذیبی وحدتیں اپنی انفرادیت برقرار رکھنے پر اصرار کرتی ہیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ ہمیں ان سب کی حوصلہ افزائی کرنی چاہیے کہ ان کا فروغ سندھ کا فروغ ہے۔ گلدستہ وہی اچھا لگتا ہے جس میں رنگ برنگ کے پھول اپنی بہار دکھائیں۔

البتہ بعض گروہ ان مختلف تہذیبی حلقوں کی موجودگی سے ذاتی اور طبقاتی فائدوں کی کوشش کر رہے ہیں۔ وہ تہذیب اور زبان کے تحفظ کا نعرہ بڑے زور و شور سے لگاتے ہیں لیکن خود اپنی تہذیب اپنی زبان سے وابستہ لوگوں کے ساتھ ان کا برتاؤ دشمنوں سے بھی بدتر ہوتا ہے۔ میں اور آپ بھی ایسے بزرگوں سے واقف ہیں جو اسلامی تہذیب کے علمبردار بن کر سامنے آتے ہیں لیکن اسلام اور اسلامی تہذیب سے ان کی وابستگی کوٹھیوں اور کارخانوں پر ہٰذا من فضل ربی کی تختیوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی اور ان سے بھی جو اُردو کے تحفظ کے دعوے دار ہیں۔ مگر اُردو کی ترقی کے لیے جیب سے ایک دھیلا نکالنے کے لیے تیار نہیں ہیں اور اُن سے بھی جو سندھی تہذیب کے پرستار بنتے ہیں لیکن اُن ہاریوں کے جائز حقوق کو پامال کرنے میں بالکل دریغ نہیں کرتے جن کے دم قدم سے سندھی تہذیب کی ساری رونق قائم ہے۔ ایسی سب کی وابستگیاں فقط ایک خانے میں گھومتی ہیں اور وہ خانہ ہے ان کے ذاتی اور طبقاتی مفاد کا۔ ہمیں ان خانوں کے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے۔ خواہ اُن پر اُردو زندہ باد کی جھنڈی

لہراتی ہو یا سندھی زندہ باد کی۔ ہمیں وہ دائرہ تلاش کرنا چاہیے اور اگر موجود نہیں تو بنانا چاہیے جس پر اُردو سندھی زندہ باد کا مشترک پرچم لہراتا ہو جو سندھی اُردو تہذیب سے وابستگی پر فخر کرتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ INTEGRATION یا تہذیبی امتزاج ایک PROCESS ایک سلسلہ ہے جس طرح تہذیبوں کا ارتقا بعض سماجی قوانین کے تابع ہوتا ہے اسی طرح تہذیبوں کا امتزاج بھی سماجی قوانین کے تابع ہوتا ہے۔ امتزاج کی رفتار کو تیز کرنے کے لیے اگر عجلت یا جبر سے کام لیا جائے تو اس کا اثر اُلٹا ہوتا ہے۔ البتہ لوگوں کی تہذیبی نفسیات پر اگر ہمدردی سے غور کیا جائے تو امتزاج کی رفتار یقیناً تیز ہو سکتی ہے۔ اس تہذیبی امتزاج کا تجربہ سب سے زیادہ سندھ کو ہے جہاں گذشتہ پانچ ہزار برس سے مختلف قومیں، مختلف تہذیبیں، مختلف زبانیں بولنے والے اور مختلف مذہبوں سے تعلق رکھنے والے آکر آباد ہوتے رہے ہیں۔ اسوری وراوڑ، آریہ، ساکا، کشن، ہن، عرب، افغان، ایرانی، ترک، مغل کون ہے جو یہاں نہیں آیا۔ آخر لعل شہباز قلندر، سچل سرمست اور شاہ عبداللطیف کے اجداد بھی تو باہر سے آکر یہاں بسے تھے۔ دراصل سندھی تہذیب کا قوام مختلف تہذیبوں کے میل جول سے ہی اُٹھا ہے۔

تیسری بات جس کو مشرقی تہذیب کے شیدائی عام طور سے نظر انداز کر رہے ہیں، یہ ہے کہ سندھ کیا پورے ملک پر صنعتی تہذیب کا غلبہ روز بروز بڑھتا جا رہا ہے۔ اس غلبے کو اب کوئی روک نہیں سکتا کیونکہ روحِ عصر کا تقاضہ یہی ہے۔ ہٹ دھرمی کی بات اور ہے لیکن آپ ٹھنڈے دل سے غور کریں گے تو صنعتی زندگی کی چھاپ آپ کو ہر جگہ نظر آئے گی۔ شہروں ہی میں نہیں بلکہ دیہاتوں اور مزدور بستیوں میں بھی شاید ہی کوئی گھر ایسا ملے جس میں مشینوں کے بنے ہوئے کپڑے، برتن، بھانڈے اور ضرورت کی دوسری مصنوعات موجود نہ ہوں۔ پھر ریڈیو، ٹی۔وی، فلم، فلمی ریکارڈ، سائیکلیں، موٹریں اور بسیں ہیں جن کا استعمال روز افزوں ترقی کر رہا ہے۔ اس کی وجہ سے ہماری زندگیاں صنعتی قالب میں ڈھلتی جا رہی ہیں مگر صنعتی زندگی کا مخصوص نظام فکر و احساس ہوتا ہے۔ اپنی جمالیاتی، اخلاقی اور سماجی قدریں ہوتی ہیں۔ اپنا طرزِ حیات ہوتا ہے۔ اگر مصنوعات کو فروغ ہوگا تو صنعتی نظام کی قدریں بھی فروغ پائیں گی۔ جس چیز کو مشرق اور مغرب کی کش مکش سے تعبیر کیا جاتا ہے دراصل وہ صنعتی تہذیب اور مشرق کی روایتی تہذیب کا تضاد

ہے۔ یہ تضاد مغربی تہذیب کو اختیار کرنے سے حل نہیں ہوگا کیوں کہ اس طرح ہم اپنے ماضی سے بالکل کٹ جائیں گے مگر یہ تضاد مغربی تہذیب کو یکسر قلمزد کر دینے سے بھی حل نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ہم ترقی کے دھارے سے بالکل الگ ہوجائیں گے۔ اس تضاد کا واحد حل یہ ہے کہ ہم اپنے اندر سائنسی سوچ پیدا کریں۔ اپنی پرانی قدروں کو خواہ وہ ادبی ہوں، اخلاقی ہوں، یا سماجی، سائنس کی کسوٹی پر پرکھیں مردہ قدروں کو رد کریں اور اُن قدروں کو جن سے ہماری تخلیقی صلاحیتیں اُبھرتی ہیں، جن سے زندگی میں حُسن اور دلکشی پیدا ہوتی ہے چمکائیں۔ اس قومی خدمت میں ہمارے ادیب اور دانشور بڑا نمایاں رول ادا کر سکتے ہیں کیونکہ ماضی کا سائنسی جائزہ اور مستقبل کے تہذیبی تقاضوں کا حل انہی کا منصب ہے۔

(۲)

تخلیقِ آدم کا قصّہ قرآن میں بڑی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے علمائے دین نے اس قصّے کی خوب خوب تشریحیں کی ہیں اور قرونِ وسطیٰ کے فارسی، انگریزی اور اُردو شاعروں کا بھی یہ بڑا محبوب موضوع رہا ہے۔ اس قصّے سے عام طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ شیطان کو اپنے فرشتے پن کا اتنا غرور تھا کہ اس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کر دیا اور نافرمانی کی پاداش میں راندۂ درگاہ ہوگیا۔ ادب میں بھی ابلیس کو شر و فساد اور تکبر و نخوت کی علامت کے طور پر استعمال کیا گیا ہے لیکن صوفیوں کے مسلک کی اساس چونکہ محبّت تھی اس لیے انھوں نے شیطان کو دوسری نظر سے دیکھا ہے۔ مثلاً پروفیسر براؤن نے تاریخ ادبیات ایران (جلد اوّل) میں رابعہ بصری (وفات ۷۵۲ء) کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ذات باری کی محبّت مجھ پر اتنی غالب ہے کہ میرے دل میں محمد رسول اللہ صلعم کی محبّت کی بھی گنجائش باقی نہیں رہی پھر ابلیس سے نفرت کی گنجائش کہاں؟

خدا سے محبّت کی یہ انتہا ہے لیکن شاہ لطیف نے شیطان کے کردار کو دوسرے زاویے سے دیکھا ہے۔ سُرِ یمن کلیاں کی داستان میں جذب و شوق کی کٹھن منزلوں اور طالبِ حقیقی کی آزمائشوں کا ذکر کرتے ہوئے وہ شیطان کو عاشقِ صادق کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں شیطان نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار اس وجہ سے نہیں کیا تھا کہ وہ گھمنڈی تھا

بلکہ انکار کا باعث اس کا عشق صادق تھا۔ شاہ لطیف کو شیطان کی جرات انکار کی ادا بہت پسند ہے۔

وہ عزازیل عاشق صادق
سرخرو کر گیا جسے انکار
آپ اپنی ہی آگ میں سوزاں
آپ اپنی شراب سے سرشار

اور آدم جس کو خدا نے اسمار کا علم سکھایا۔ اس کا کیا انجام ہوا؟ وہ نہ عقل کی منزل تک پہنچ سکا اور نہ اس کو الفت کی راہ مل سکی۔ اس کے برعکس شیطان کو سوز کی لذت اور غم دل کا عشق میسر ہے۔

بدنصیبی کی انتہا ہے یہ
علم سے کچھ نہ ہو سکا حاصل
راہِ الفت نہ مل سکی تجھ کو
اور خود گم ہے عقل کی منزل
جز عزازیل کوئی کیا جانے
لذتِ سوز و عشرتِ غم دل

ابلیس کا یہ تصور شاہ عبداللطیف اور علامہ اقبال کے علاوہ کسی شاعر کے کلام میں ہماری نظر سے نہیں گزرا۔ اگر شاہ لطیف کا ابلیس لذتِ سوز کا محرم ہے تو اقبال کا ابلیس بھی شعلہ سوزاں کی آگ میں جلتا رہتا ہے۔ وہ بھی "سوز و ساز و درد و داغ جستجو و آرزو" کا شیدائی ہے۔ جبریل جب ابلیس سے شکایت کرتے ہیں:

کھو دیے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند　　　چشم یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو

تو ابلیس جل کر جواب دیتا ہے:

دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو

گر کبھی خلوت میسّر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

اور ایک نظم میں جو ابن عربی سے ماخوذ ہے اقبال نے یزداں اور ابلیس کا مکالمہ پیش کیا ہے۔ اس مکالمے میں جب ابلیس خدا سے کہتا ہے کہ میں انکار پر مجبور تھا تو خدا کو ابلیس کی اس نافہمی پر حیرت ہوتی ہے کیونکہ خدا کے نزدیک انکار کی جرات آزادی کی دلیل ہے نہ کہ مجبوری کی:

دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

شاہ لطیف اور اقبال نے جراتِ انکار کو جو بلند مقام دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قوم ہو یا فرد جراتِ انکار کے بغیر اپنی شخصیت کو نہ پہچان سکتی ہے اور نہ اس کی سطح اونچی کر سکتی ہے۔ باطل کے آگے جھکنے سے انکار کی جرات، کسی روایت، نظریے، عقیدے کی اندھا دھند تقلید سے انکار کی جرات یہی تو وہ اوصاف ہیں جن کے سہارے انسان سوز و یقین کے امتحان میں پورا اُترتا ہے۔

شاہ لطیف نے معرفت کے رموز بیان کرنے کے لیے جو داستانیں چُنی ہیں ان میں فعالی کردار عورت کا ہے۔ راہِ طلب کے تمام دکھ درد ہی برداشت کرتی ہے اور محبوب تک پہنچنے کی آرزو بھی اسی کو تڑپاتی ہے۔ اس تلاش میں وہ کبھی ریگستان میں بھٹک بھٹک کر جان دے دیتی ہے (سسئی) کبھی عزت و آبرو کی پروا کیے بغیر محبوب سے ملاقات کی دُھن میں دریا میں کود جاتی ہے (سوہنی) کبھی وطن اور اہل وطن کی محبت میں قید و بند کی سختیاں اُٹھاتی ہے مگر غیر کی اطاعت نہیں کرتی (ماروی)۔ یہ لوک کہانیاں سیکڑوں سال پُرانی ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ پنجابی کی لوک کہانیوں میں بھی فعّال کردار عورت ہی کا ہوتا ہے۔ مثلاً ہیر رانجھا میں ہیر (جو سوہنی کی طرح شادی شدہ ہے) رانجھا کو حاصل کرنے کی خاطر جان پر کھیل جاتی ہے۔ اور مرزا صاحباں میں صاحباں ہی نیند کے ماتے مرزا کو خطرے سے آگاہ کرتی ہے۔ اُردو کی بعض مشہور مثنویوں میں بھی عورت ہی کا کردار بہت نمایاں ہے۔ مثلاً مثنوی میر حسن کا ہیرو شاہزادہ بدر منیر بالکل نکما اور مجہول کردار ہے۔ البتہ ساری مصیبتیں بنظیر ہی جھیلتی ہے۔ مثنوی زہرِ عشق میں مرزا کی محبوبہ جُدائی

ا غم نہیں برداشت کر سکتی اور زہر کھا لیتی ہے۔ اسی طرح ہندی کے دوہے اور گیت بھی عورت
ی کے دردِ دل کی داستان ہوتے ہیں۔

اس ماجرے کی عمرانی اور نفسیاتی تشریح میں ایک مضمون میں کر چکا ہوں۔ یہاں فقط عرض کرنا چاہتا ہوں کہ شاہ لطیف کے نزدیک عورت عشق و محبت کی سب سے حسین علامت ہے۔ پیار اس کی سرشت میں شامل ہے۔ وہ کائنات کی سب سے عظیم تخلیقی قوت ہے۔ وہ زندگی کے ہیولے کی نو مہینے تک اپنے رحم میں حفاظت کرتی ہے۔ اپنا خون پلا کر اس کو توانائی بخشتی ہے ور جب بچہ دنیا میں آتا ہے تو برسوں اس کی پرورش کرتی ہے۔ اسی لیے ان لوک کہانیوں میں عال کردار عورت کا ہے۔

سوال یہ ہے کہ شاہ لطیف نے وہ کہانیاں کیوں چُنیں جن کا انجام المناک ہے۔ اس کی جہ یہ ہے کہ تصوف میں محبت ایک ایسی راہ ہے جس کی کوئی منزل نہیں ہے۔ ایک ایسی جستجو ہے س کا حاصل فنا ہے۔ فنا جو اصل بقا ہے۔

دراصل تلاش و تجسس ہی شاہ لطیف کی شاعری کا مرکزی خیال ہے۔ سسّی کو پنوں کی تلاش ہے۔ کونرو کو چنیسر کی جستجو ہے۔ مومل کو رانا کی آرزو ہے۔ ماروی وطن پہنچنے کے لیے بے قرار ہے۔ سوہنی اپنے مہیوال سے ملنے کے لیے بے چین ہے اور جوگیوں، بیراگیوں کو صدق و سکون کی تلاش ہے۔ ان سب علامتوں کے ذریعے شاہ لطیف تلاشِ حق کا پیغام سناتے ہیں۔ سچائی کی جستجو کی ترغیب دیتے ہیں۔ سچائی جس سے انسان کے جوہرِ ذاتی کی نمو ہوتی ہے۔ البتہ سچائی کے تقاضے ہر دور میں بدلتے رہے ہیں۔ لہٰذا ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے دور کی صداقتوں کو تلاش کریں۔ سچائی کی تلاش انسان کی فطرت ہے۔ وہ جب سے پیدا ہوا ہے اسی تلاش میں مصروف ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اسی لیے تو اقبال نے کہا تھا:

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

عبداللطیف بھٹائی اور انگریزی شاعری، ایک تقابل

محبوب ظفر

مندرجہ بالا عنوان کے تحت مشہور شاہ شناس، مفکر، محقق، منتظم اور شاعر "عبداللطیف آف بھٹ" جیسی اہم کتاب کے مصنف، ایچ ٹی سورلے کے ایک خط کا ترجمہ دیا جاتا ہے جو انھوں نے سندھی ادب کے منفرد ادیب پروفیسر جھامنداس بھاٹیہ کو پونا (انڈیا) سے ۱۹۳۶ء میں لکھا تھا۔ یہ نایاب علمی خط جس میں سورلے صاحب نے پروفیسر جھامنداس بھاٹیہ کی کتاب "The Pilgrim" پر اپنی رائے دی اور شاہ عبداللطیف بھٹائی کی شاعری کو اور تصوّف خصوصاً اسلامی تصوّف کو سمجھنے کے لیے انگریزی میں لکھی گئی تمام ضروری کتابوں کے نام بھی بتائے ہیں۔

"شیلنر"، برودا، پونا

اکتوبر ۲۱، ۱۹۳۶ء

پیارے مسٹر جھامنداس،

کچھ عرصہ پہلے میں نے آپ سے جو وعدہ کیا تھا اُس کی تعمیل میں یہ خط آپ کو بھیج رہا ہوں۔ آپ نے جو تجاویز بھیجی ہیں، ان سب میں مجھے نہایت دلچسپی ہے، اور اُمید کرتا ہوں کہ آپ اپنا مُطالعہ جاری رکھیں گے اور

اپنی تجویز کی گئی کتب چھپوا کر سامنے لائیں گے۔ سندھ میں اس طرح کے کام کی سخت ضرورت ہے، اور مجھے بے حد خوشی ہوئی ہے کہ پڑھے لکھے لوگوں نے اس طرف توجہ دینا شروع کر دی ہے۔ آپ کی کتاب "The Pilgrim" مجھے بہت پسند آئی ہے۔ اس میں موضوع کی بہت اچھی طرح سے وضاحت کی گئی ہے اور انگریزی کا اعلیٰ معیار پوری طرح عیاں ہے۔ مجھے اس کے ماخذات دیکھنے کا موقع نہیں ملا ہے اس لیے کہہ نہیں سکتا کہ آپ نے اس سے کس قدر فائدہ اٹھایا ہے۔ تاہم تحریر میں بہت روانی ہے اور لگتا ہے کہ ہندوستان میں جس قسم کے ماورائی تصوّف کا تصوّر ہے، اس کی روح کی اس میں خاص ترجمانی کی گئی ہے۔ یہ زیادہ تر ان تحریروں سے مشابہ ہے اور مخصوص فکری مکتب کی نمائندگی کرتی ہے، جو ان ملکوں میں تصوّف پر ہوئے کام سے کافی مختلف ہے، جن کے تہذیبی اور تاریخی پس منظر جدا جدا ہیں۔

آپ نے مجھ سے پوچھا ہے کہ انگریزی ادب میں کون سے شاعر ہیں جنھوں نے شاہ عبداللطیف جیسی صوفیانہ شاعری کی ہے۔ اگر دیکھا جائے تو یہ بہت اہم سوال ہے۔ انگریزی زبان کے بڑے شاعروں میں کوئی بھی ایسا شاعر ڈھونڈے نہ ملے گا جس کے مزاج میں صوفیانہ رنگ شامل ہو۔ لیکن میرے خیال میں شاہ صاحب سے اہم اور سیدھی مماثلت اساق وانس کے مذہبی گیتوں اور رچرڈ کریشا کی شاعری میں مل سکتی ہے، کیونکہ ان کے یہاں بھی ویسا ہی شاہ صاحب جیسا مذہبی تصوّف ملتا ہے۔ بلیک کی بھی کچھ نظمیں ایسی ہیں جو کہ لگتا ہے کسی سندھی شاعر نے لکھی ہوں۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ انگریزی میں کتنی ہی ایک جیسی مثالیں مل جائیں گی، لیکن بنیادی طور پر وہ ایک باغی شاعر ہے، اپنے وقت کے روشن خیال نظریوں کا باغی، اور ایک ایسا جذباتی شاعر جس نے صنعتی نظام (سوشلزم) کے آنے پر اس کے خلاف جنگ شروع کی ہے۔ وہ صحیح معنوں میں عیسائی ہے اور اس کے کتنے ہی

خیالات مذہبی ہونے کے بجائے ایسے ہیں' جو خدا اور آخرت کی بالکل نفی کرتے ہیں۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے ہاں ایسی مشابہتیں ہیں جو کہ "رسالے" کے کچھ حصّوں اور خیالوں سے ملتی جلتی ہیں۔ اس لیے میرے خیال میں صوفیانہ فکر اور اظہار کی پوری طرح جانکاری کے لیے بلیک کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ اس لیے علاوہ جن دوسرے شاعروں کے یہاں تصوّف کے راز ملتے ہیں' وہ ہیں ڈن جو کہ الزبیتھی دور کے دانشور ہیں اور جنھوں نے ایسی زبان میں شاعری کی ہے جو کہ آج کل کوئی بھی استعمال نہیں کرتا' شیلے جس کے ہاں غیر مذہبی تصوّف ہے' ورڈز ورتھ جن کا تصوّر رومانی ہے اور براؤننگ جس کے ہاں تصوّف حُسن کی قدر و اہمیت کا ایک ایسا ذریعہ ہے' جو کہ استغراق کا ذریعہ نہیں ہے لیکن جس کے سبب عمل میں سرخوشی پیدا ہوتی ہے۔ ورڈز ورتھ' براؤننگ اور شیلے کے کلام کی خاص خوبی یہ ہے کہ اس میں خدا تعالیٰ کی اہمیت اس قدر زیادہ نہیں' جتنی اہمیت انسان کی اس قوت کو حاصل ہے جس کے ذریعے وہ خدا تعالیٰ کا تصوّر کرتا ہے۔ اس لیے یہ شاعر بنیادی طور پر ان ایرانی صوفیوں سے مختلف ہیں' جن کا شاہ عبداللطیف کی فکر کو بنانے میں اتنا اثر رہا ہے۔ حقیقت میں تمام انگریزی شاعری خدا تعالیٰ کے اوصاف' اسرار اور عظمتوں کی تعریف میں نہیں' بلکہ وہ ماورائی اور انسانی کارناموں کی تشریح ہے۔ چیزوں کو جانچنے کا یہ محض ایک دوسرا طریقہ ہے۔ یہ جس بڑے مسئلے سے شروع ہوتی ہے' وہ ہے انسان کامل کی لیاقت' جس کے ذریعے وہ چیزوں کو دیکھتا ہے' جانتا ہے اور خوبصورتی حُسن کی پرکھ حاصل کرتا ہے۔ اس کی ابتدا ان خیالات سے نہیں ہوتی کہ انسان محض ایک مسکین سیدھا جاندار ہے جو کہ خدا تعالیٰ کی قوت کے سامنے بے بس ہے' اور لاچار' مجبور ہے' اس لیے کہ انگریزی فکر کے مطابق ہمارے سب خیالات ہمارے اپنے پیدا کردہ ہیں۔ اور فقط تبھی قابلِ قدر ہوتے ہیں' جب وہ سچ مچ

حقیقت اور سچ کی ترجمانی کریں جوکہ خود ایک ایسا نظریہ ہے جسے انسانی ذہن نے جنم دیا ہے۔ مشرق و مغرب کے اسی بنیادی تضاد کو ہندوستان کے کتنے ہی لکھنے والے نہیں سمجھتے۔ مغرب کا فکری اظہار زیادہ تر شخصی ہوتا ہے اور تقدیر کا کم ہی قائل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مغرب کی سب اقوام سمجھتی ہیں، چاہے غلط یا درست، کہ انسان اپنے مقدر کا خود مالک ہے اور دنیا زیادہ تر ایسی ہے جیسے اس نے اسے بنایا ہے۔ اسی طرح حسن، اچھائی اور سچ اور دیگر سبھی اچھے خیال اور فہم جن کا شاعری میں استعمال ہوتا ہے، حقیقت میں خدا تعالیٰ کی طرف سے نہیں، بلکہ انسان کے اپنے پیدا کردہ ہیں۔ خدا تعالیٰ تو ایک ایسی قوت کا مالک ہے جس کی حقیقت میں ہمیں بھی پہچان نہیں لیکن جس کے لیے یہ انسانی کارنامہ ممکن ہوتا ہے۔ کتنے ہی ہندوستانی مفکرین کا کہنا ہے کہ مغربی فکر اپنی ذات میں مادیت پرست ہے جوکہ بالکل غلط ہے۔ حقیقت اس سے مختلف ہے لیکن ہندوستانی مفکر اس لیے گمراہ ہوجاتے ہیں کیونکہ وہ پوری طرح سے یہ سمجھ نہیں پاتے (زیادہ تر اس لیے کہ وہ مغربی فکر کی ثقافتی اور تہذیبی نمو یا ترویج سے ناواقف ہیں جس پر قدیم یونان، روم اور عبرانی زبان میں لکھی گئی مقدس کتابوں اور کیتھلک چرچ کا اثر ہے) کہ خدا کے ساتھ انسان کا جو محسوس ہونے والا گہرا تعلق ہے۔ اس میں سے یہ سب کچھ کیسے شروع ہوتا ہے۔ مغربی فکر کے سبھی تمثیل عملی زندگی سے لیے گئے ہیں جن کو ہندوستانی مفکر اگرچہ غلط سمجھتے ہیں لیکن تصدیق کے لیے اسے ہی ثبوت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انگریزی گرجا گھروں میں جو صوفیانہ انگریزی گیت گائے جاتے ہیں ان میں سے اگر آپ چند کا مطالعہ کریں گے تو آپ کو ان میں سے کچھ ایسی باتیں ملیں گی جو کافی حد تک مشرق کے مذہبی تصوف کے نزدیک ہیں۔

مغرب کا ہمیشہ سے یہ خیال رہا ہے کہ ہندوستانی مفکر، بہت محدود

دائرے میں سوچتے ہیں اور ان کا مخصوص تصور چند خیالات سے آگے نہیں بڑھتا، جسے وہ بہت خوبصورت زبان میں مسلسل دُہراتے رہتے ہیں۔ شیلے یا ورڈزورتھ یا براؤننگ جیسے شعرا کے لیے یہ بالکل ناممکن ہے کہ ایسے خیالات کے مختصر دائرے ہی میں خود کو محدود کر لیں، جو کہ خاص طور پر مشرقی شاعری میں ملتے ہیں۔ ان کی سوچ کے مطابق فکر کو اس محدود دائرے میں قید رکھنے کی جب انسان کے اندر کی قوت نامناسب طریقے سے کم ہو جاتی ہے اور وہ چیزوں کی پرکھ حاصل نہیں کر سکتا۔ اس لیے انھوں نے ہمیشہ روایتوں، رسموں، قدامت پسندی اور سوچ کی محدودیت کے برخلاف آواز بلند کی ہے۔ یہ بالکل مادّیت پرست نہیں ہیں۔ نئی انگریزی شاعری تو مزید دو قدم آگے بڑھ گئی ہے اور نہ صرف ترنّم اور زبان میں طرح طرح کے تجربات کیے گئے ہیں بلکہ ایسے موضوعات سے شاعرانہ وجدان حاصل کیا جاتا ہے جو کہ پہلی ہی نظر میں غیر شاعرانہ لگتے ہیں۔ مثال کے طور پر جنگ کی ہولناکیاں، صنعتی نظام کی تباہیاں، سماجی پالیسی کی غلطیاں اور دیگر کتنے ہی ایسے موضوع۔ میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ مجھ میں نئی انگریزی شاعری کو سمجھنے کی صلاحیت ہے لیکن اس کا کچھ حصّہ بہت زیادہ اثر انگیز ہے اور خوبصورت ہے، پھر چاہے اس میں خوفناک اور بدصورت چیزوں کا ذکر کیوں نہ ہو۔ لیکن اظہار کے ان تمام طریقوں کے پیچھے مقصد ایک ہی ہے کہ سچ کے معنی کو تلاش کیا جائے اور خوبصورتی، نیکی اور پارسائی کو قابو کیا جائے، چاہے وہ کسی گندگی ہی میں کیوں نہ ہوں۔ تمام مغربی فکر زیادہ تر اخلاقیات سے متعلق ہے اور کسی بھی صورت میں مذہبی نہیں۔ اس کا اہم مقصد (مفہوم) یہ ہے کہ ناانصافی اور بے وقوفی کے اسباب معلوم کر کے یہ بتائے کہ اخلاقی اور نیم مذہبی قواعد کے مطابق جو زیادہ تر عیسائی فکر سے لیے گئے ہیں، ان معاملات میں کس طرح سدھار کیا جائے۔ مجھے یہ علم نہیں کہ آپ نے

جون میسفیلڈ کی شاعری پڑھی بھی ہے یا نہیں۔ اس میں آپ کو بالکل یہی باتیں ملیں گی جن کی وضاحت کی میں نے یہاں کوشش کی ہے، یعنی خوفناک اور بدصورت چیزوں کا پوری طرح مطالعہ کرکے دیکھا جائے کہ ان کی اصل بنیاد کیا ہے اور ان کو کس طرح سے دُرست کیا جاسکتا ہے۔ سائنس کا ایک سلسلہ "The Lollingdon Down" ایک ایسی ہی عظیم الشان بلند پایہ کوشش ہے، جس طرح کوشش سائنس کی معقولیت اور خدا تعالیٰ سے انسانوں کے اپنے تعلق کی خواہش میں موافقت پیدا کرنے کے لیے شاید کبھی کی گئی ہو۔ پھر رابرٹ برجیس کی طویل نظم "The Testament of Beauty" میں یہی سوال قدرے مختلف زاویے سے اُٹھایا ہے۔ اس میں شاعر سچ کی تلاش کرنے والے کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ایک فن کار کی حیثیت میں جاننا چاہتا ہے کہ بدصورتی کس طرح خوبصورتی کی برابری کرسکتی ہے کیونکہ خوبصورتی کو اس وقت تک نہیں سمجھا جاسکتا، جب تک کہ آپ کو یہ پہچان نہ ہو کہ بدصورتی کیا ہے؛ اس کے بعد ہی آپ ایک قسم کے گہرے ماورائی تفکر تک پہنچ سکیں گے۔ اس لیے یہ دیکھنا اس وقت تک بیکار ہے کہ انگریزی شاعری میں شاہ لطیف کی فکر کے کون سے شاعر ہیں، جب تک آپ کو ان بنیادی تصورات کی پوری طرح سے پہچان نہ ہوگی جن کے ذریعے یورپی فکر کی ابتدا ہوئی ہے۔ اس تلاش اور جستجو میں فقط لفظی مشابہتیں بذاتِ خود آپ کی کچھ بھی رہنمائی نہ کریں گی۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس موضوع پر آپ کی رہنمائی کے لیے کافی کچھ کہا ہے۔ آپ کو یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ یورپی فکر میں شروع ہی سے ایک مسلسل پس منظر میں یہ کامل یقین چلتا آرہا ہے کہ انسان میں بنیادی صلاحیت ہے، اس میں اپنی اصلاح کی قوت ہے اور اس کی یہ ضرورت ہے کہ بیاری کے مذہب کی پیروی کرتے ہوئے، دوسرے انسان سے انصاف اور ایمانداری برتے اور اس طرح خدا تعالیٰ سے تعلق پیدا کرنے کے قابل ہو، آپ یقیناً یہ

جانتے ہوں گے کہ عیسائیت ایک گہرے عرفان سے بھرپور مذہب ہے۔ آپ صرف انجیل پڑھیں تو اس سے اس کی تصدیق ہوگی، لیکن اس کا سمجھنا انتہائی مشکل ہے، کیونکہ اس میں زیادہ تر یونانی فلسفے کی ایسی زبان استعمال کی گئی ہے جو کہ دو ہزار سال پہلے بولی جاتی تھی "لفظ"، "اندرونی معنیٰ" اور "دیوتا" مضمون اور مطلب کے لحاظ سے سبھی تمام گہرے اسرار سے بھرے ہیں اور کبھی بھی سمجھ میں نہ آئیں گے جب تک یونانی فلسفے کے ان اصولوں کی تھوڑی بہت پہچان نہ ہوگی، جو کہ خصوصاً افلاطون نے دیے تھے اور پھر ٹرٹیولین، پلوٹینس، ڈیونی شی، آسٹائن اور دوسرے جنھوں نے اسے ایک پیچیدہ ماورائی، مذہبی اور پُراسرار نظام میں ترقی دلائی، جس سے رومن کیتھولک چرچ نے جنم لیا اور جو اس وقت سے لے کر چند بنیادی اصولوں کے ذریعے یورپی فکر کے ہر اظہار میں مل جل گیا ہے۔ یہ مذہب ہرگز مادیت پرستی کی جانب مائل نہیں بلکہ اس میں اس قدر گہرا عرفان ہے کہ زیادہ تر لوگ اس کی پوری اہمیت کو نہیں سمجھتے۔

آپ نے مجھ سے ان کتابوں سے متعلق پوچھا ہے جو کہ سندھی شاعروں کے تصوف کے مطالعے کی تحقیقات کرنے کے سلسلے میں آپ کو درکار ہیں۔ ویسے تو ان کی تعداد بہت زیادہ ہے، لیکن ان میں آپ کو صرف چند اہم کتابوں کے نام دیتا ہوں: مثال کے طور پر ایولین انڈرہل کی کتاب "تصوف"، آر۔ اے۔ نکلسن کی "عربوں کی ادبی تاریخ" اور اس ذہین عالم کی لکھی دیگر بھی کتابیں۔ پروفیسر براؤن کی "ایران کی ادبی تاریخ" جو کہ خود ایک دوسری کلاسیک ہے، پروفیسر لیمان کی کتاب "تصوف"، "انگریزی مذہبی فکر میں افلاطونی روایتیں" از ڈین انج جو کہ موجودہ وقت کا بہت بڑا مفکر ہے۔ آکسفورڈ پریس سے چھپی کتاب "اسلام کی میراث"۔ برٹن کی "سندھ کی تاریخ"، "اسلام کا خاکہ" از نارٹ "عربی ادب" از پروفیسر گب۔

"بلیک اور جدید فکر" از پروفیسر سورت "انگریزی ادب میں تصوّف" از مس اسپرجین "صوفی ازم میں شخصیت کا تصوّر" از پروفیسر نکلسن "عربی فکر اور اس کا تاریخ میں مقام" از پروفیسر اولیری، اصل عربی سے پروفیسر آربری کی ترجمہ شدہ کتاب "صوفیوں کا اصول" "ویدانتی نظام" از پروفیسر ڈیوسین "مشرقی شاعری کی روح" از پران سنگھ "دانتے اور اکوناس" از روکیٹ "اسلام میں مشرقی فن اور ادب" از پروفیسر ڈینسن راس۔ حافظ، جلال الدین رومی، شمس تبریز اور جامی کے کلام کی تفسیر "گلشن راز" غزالی کی "مشکوٰۃ الانوار" "گلستان" اور دیگر کتنی ہی کتابیں۔ تصوّف کے خاص اور عام تصوّرات کے موضوعات پر دیگر سیکڑوں کتابیں ہیں جو کہ حاصل کی جا سکتی ہیں۔ میرے پاس ایسی کتابوں کی طویل فہرست ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ سندھ میں انھیں حاصل کرنا آپ کے لیے مشکل ہوگا۔ لندن کی برٹش میوزیم لائبریری اور بمبئی کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی کی لائبریری میں مجھے ان میں سے کتنی ہی کتابیں دیکھنے میں آئیں۔ کئی کتابیں میں نے لندن کی انڈیا آفس لائبریری میں تو دیکھی ہیں، جن میں کتنی ہی کتابیں ہندوستان میں موجود ہیں اور دریافت کرنے پر دستیاب ہو سکتی ہیں کتنی ہی خاص اور اہم کتابوں کے سستے ایڈیشن شائع کیے گئے ہیں اور کسی اچھے کتاب گھر سے آپ کے کہنے پر مہیّا ہو سکتی ہیں۔

مجھے اُمید ہے کہ فی الحال میں نے آپ کی تھوڑی رہنمائی کی ہے جس سے آپ کو اپنے مطالعے میں مدد ملے گی اور جو آپ کو ضرور کرنا چاہیے۔ نئے سندھ کو اس قسم کی علمیت اور مطالعے کی سخت ضرورت ہے۔ ہر اشاعت شدہ اچھی کتاب آیندہ کے عالموں کے لیے آگے بڑھنے کی راہ ہموار کرتی ہے اور تمام علمی کام، ساری دُنیا کی ایک دائمی خدمت ہے، کیونکہ جو چیز اچھی ہے، وہ ضائع نہ ہوگی۔ ایسی کتاب کہیں نہ کہیں کوئی نہ کوئی پڑھے گا اور اس میں مزید بہتری لائے گا۔ میں اُمید کرتا ہوں کہ میری اپنی کتاب جب مکمل ہوگی تو آیندہ کے سندھی عالموں کو اس سے مستقل مدد ملتی رہے گی۔

آپ کا مخلص

اِیچ۔ ٹی۔ سورلے

بیسویں صدی کا مزاج

محمد حسن عسکری / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

(۵)

اُنیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں مقابلتاً زیادہ معروضی مُطالعے کا رجحان پیدا ہوا۔ اُنیسویں صدی میں ڈاروِن کی اوریجن آف اسپیشیز کو جس طرح کلیدی کتاب کی حیثیت حاصل تھی اُسی طرح بیسویں صدی میں یہ حیثیت فریزر کی Golden Bough اور کارل مارکس کی Capital کو مل گئی۔ عمرانیات نے اب متمدن اور وحشی دونوں معاشروں کو ایک سطح پر لا کھڑا کیا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بعض اعتبارات سے وحشی معاشرے کو برتر تصوّر کیا جانے لگا۔ ایلیٹ نے متمدن اور وحشی معاشروں کی داستانوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں برتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایلیٹ نے فریزر اور دیگر ماہرینِ عمرانیات کا اثر قبول کیا ہے۔

عمرانیات کی طرف میلان سے پہلے کے دور میں اساطیری اور داستانوی عناصر کو تفریحِ طبع کی خاطر من گھڑت، غیر سنجیدہ اور جھوٹا قصّہ سمجھا جاتا۔ عمرانیات کے نئے مطالعے کے ساتھ تفہیم و تعبیر کے اس طریقے میں تبدیلی آئی اور یہ محسوس کیا جانے لگا کہ اساطیر اور داستانوں کے ارتقاء کے بغیر کوئی معاشرہ اوپر اٹھ ہی نہیں سکتا۔

سماجی تنظیم میں اساطیر کس اعتبار سے معاون ثابت ہوتے ہیں۔ ماقبل تاریخ کے وحشی انسان کی مثال سامنے رکھیے۔ وہ اشیاء کی روح (mana) سے خائف تھا۔ وہ یہ

سوچا تھا کہ تمام اشیاء کی روح کی تشکیل انسان کے خلاف کی گئی ہے۔ روح دلالت کرتی ہے طاقت و توانائی پر جو تمام ذی روح اور غیر ذی روح مخلوقات کا اصل جوہر ہے۔ وحشی انسان اندھیرے میں چلنے سے خوف کھاتا تھا لیکن اُس نے یہ دیکھا کہ بعض اوقات انسانوں کو اپنے دشمنوں پر غلبہ حاصل ہوجاتا ہے۔ اب اُس کا دھیان اُس طرف گیا کہ ہو نہ ہو آدمی میں بھی روح موجود ہے۔ ماقبل تاریخ کا انسان مسلسل خوف اور بے چینی کی حالت میں نہیں رہ سکتا تھا۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ خود کو اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کا قائل کرے یا کم از کم اتنا ہی یقین پیدا کرلے کہ دوسری چیزوں کی روح کو نرم کیا جاسکتا ہے۔ اس مقصد سے اس نے ایک مخصوص اسطور، ایک طرح کی نفسیاتی کی اختراع کی۔ اس طرح اساطیر اور داستانوں کی مدد سے اشیاء کی تربیت، تہذیب اور تحریک ممکن ہوئی اور یہ ظاہر ہوا کہ سماجی نظام کی ترتیب و تنظیم کے عمل میں اساطیر لازمی طور پر دخیل ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ خارجی روح کی حرکت پذیری کے لیے کون سا طریقہ اختیار کیا گیا ہوگا۔ اس کے لیے مافوق الفطری طاقتوں کا سہارا لیا گیا اور یہیں سے عبادت، پرستش اور قربانی جیسی رسوم کا ظہور ہوا۔

ایلیٹ نے اپنی شاعری میں کس طرح کے اساطیری عناصر کو برتا ہے۔ تاریخ کے ہر دَور میں انسانی معاشرے کو جو اہم ترین مسئلہ درپیش رہا ہے وہ غذائی فراہمی کا ہے۔ اس لحاظ سے وہی اساطیر آفاقی معنویت اور مقبولیت کے حامل ہیں جن کا موضوع زرخیزی سے ہو۔ ایسے ہی اساطیر ایلیٹ کی نظم 'دی ویسٹ لینڈ' کی ریڑھ کی ہڈی ہیں۔ انسان اور فطرت دونوں میں پیدائش، بلوغت، فنا اور زوال کا جو سلسلہ ہمیشہ قائم رہنے والا ہے وہ اس حقیقت کا مشاہدہ کراتا ہے کہ ہر مَوت جو بظاہر ایک خاتمہ ہے وہ اپنے آپ میں آغاز بھی ہے، ایک حیاتِ نو بھی ہے۔ اسے اس مثال سے سمجھیے کہ باپ کی مَوت ہوجاتی ہے تو وہ بیٹے کے لیے جگہ خالی کر دیتا ہے۔ ایک سال کی فصلیں سڑگل کر دوسرے سال کی فصلوں کی تیاری کے لیے راہ ہموار کرتی ہیں۔ یہی معاملہ موت کا بھی ہے جو خودسپردگی' اور انا کی قربانی سے مماثل ہے اور جس کا مقصد لافانی روحانی زندگی کو وجود میں لانا ہے۔ یہ تمام معاشروں کا مسلمہ تصوّر رہا ہے۔ یہ صرف افریقی اور مصری اساطیری نظام کا ہی بنیادی

تصور نہیں ہے بلکہ خود مسیحیت میں بھی یہی تصور کارفرما ہے۔ یسوع مسیح نے فرمایا تھا "وہ جو اپنی زندگی سے دست بردار ہو جائے وہی اس کی حفاظت کر سکے گا۔" اس طرح یہ تو ممکن ہے کہ ایلیٹ نے بقا و فنا کا تصور صرف بائبل سے اخذ کیا ہو لیکن وہ بالقصد اس کے متعلقات کو بہت سے معاشروں کے اساطیر اور مذاہب سے کھینچ کر لاتا ہے۔ نہ صرف اس کی عالمگیر مقبولیت اور آفاقیت کو ظاہر کرنے کے لیے بلکہ اُسے ایک زیادہ مثبت اور حقیقی وجود بخشنے کے لیے بھی۔ اور یہاں ہمیں وہ "حالیت" (Presentness) کا تصور دیتا ہے" حواس کے ذریعے فہم و ادراک کی قدرت ہے اور اسے وہ حقیقی شکل دیتا ہے۔

دنیا کی معروف داستانوں کا جائزہ لیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض آفاقی مسائل پر مرکوز داستانیں ہی گھوم پھر کر مختلف شکلوں میں لوگوں تک پہنچتی ہیں۔ گویا کہ اُن کی حیثیت اصل داستانوی نمونے کی ہے۔ اپنی ابتدائی شاعری میں ایلیٹ نے شخصی پیکروں کا استعمال کیا ہے لیکن ویسٹ لینڈ اور بعد کے دور کی نظموں میں یعنی عمرانیات کے مطالعے سے گزرنے کے بعد اُس نے دانستہ طور پر آرکی ٹائپل پیکروں کو برتا ہے اور یہی بات ڈبلیو بی ییٹس پر بھی صادق آتی ہے جس نے اس عمل سے متعلق ایک نظریے کی بھی وضاحت کی۔

ہر معاشرے کے اپنے اوامر اور نواہی ہوتے ہیں۔ ایک کو مقدس اور قابلِ پرستش گردانا جاتا ہے تو دوسرے کو معیوب اور مکروہ۔ اٹھارویں صدی میں جب ہر عقیدے اور نظام کا ایک عقلی جواز ہونا چاہیے تھا ان اوامر و نواہی کی قبولیت پر حرف گیری کی گئی۔ تاہم انیسویں صدی میں عمرانیات کا مطالعہ کرنے والوں نے یہ واضح کیا کہ اگرچہ ان اوامر و نواہی کی بنیاد تعقل پر نہیں تھی تاہم وہ انسانی فطرت کے بعض ایسے قوی اور پنہاں جذبات پر مبنی ہیں جن پر نہ تسلط ممکن ہے اور نہ ہی تعقل کی اصطلاح میں اُن کی وضاحت ہو سکتی ہے۔ اس لیے تمام معاشروں میں اس کی گنجائش ہونی چاہیے۔ گویا اگر رسوم اور ممنوعات معاشرے کی تنظیم کے عمل کے لیے لازم ہیں تو تمام مذاہب کے مقابلے میں مسیحیت کے رسوم و ممنوعات زیادہ قابلِ قبول ٹھہرتے ہیں۔

بیسویں صدی میں وکٹوریائی اصول اخلاق کا زوال اور صرف مسیحی اخلاقیات کا احیا

ہوا۔ اُنیسویں صدی میں جنس کا مطالعہ ممنوع تصور کیا جاتا تھا اور اس کی ابتدا بیسویں صدی کے آخر سے دو دہائی پہلے ہوپائی۔ اس ضمن میں Kraft-Ebbing اور Havelock Elis کے نام سرفہرست آتے ہیں۔ جنس پر گفتگو میں ہارڈی کی بے باکی میں اضافہ بیسویں صدی میں آکر ہوا جسے زیادہ شہ ملی۔ برنارڈ شا کی Mr. Warren's Profession سے، ایچ جی ویلز اور اُن سے پہلے لکھتے رہنے والے کئی ادیبوں سے بھی۔ سموئل بٹلر کی تصنیف The Way of All Flesh سے جو خاندان کے نظام پر ایک تازیانہ تھی سماجی اقدار اور اداروں پر تنقید کی ابتدا ہوئی جس کے موضوعات کو برتنے میں گالز ورذی تمام انگریزی ناول نگاروں سے زیادہ بے باک ہے جس کا ثبوت مین آف دی پراپرٹی ہے۔ Havelock Elis نے پورے مذہبی تقدس واحترام کے ساتھ پاکدامنی اور حیا کی وکالت حیوانی ضرورتوں کی حیثیت سے کی تھی لیکن جدید عمرانیات کے اثرات نے ان رجحانات کو پست کر دیا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد سے جنس پر پڑے ہوئے تمام حجابات اور موانع اور اس سے وابستہ ایسے تمام تصوّرات فنا ہو گئے۔ پاکیزگی اور حیاداری کو بچکانہ توہمات کے زمرے میں رکھا جانے لگا اور دونوں سماجیات، جنسیات اور عمرانیات کے ہاتھوں اگر فنا نہیں ہوئے تو کمزور ضرور پڑ گئے۔

نفسیات کے حوالے سے اگر انیسویں صدی سے محض ایک نام کا انتخاب مقصود ہو جس نے بیسویں صدی کی فکر اور انسانی سلوک پر سب سے زیادہ اثر ڈالا ہے تو وہ ہے فرائڈ کا نام۔ انسانی ذہن پر کنٹرول پانے کے بارے میں سوچنے والا سب سے پہلا شخص فرائڈ ہے۔ ایلیٹ اور جوائس اُسی کے اثر کے پروردہ ہیں اگرچہ آگے چل کر وہ باغی ہو گئے تھے۔ ہر چند کہ انسانی ذہن حیوانیاتی اور نفسیاتی عمل سے مربوط ہے پھر بھی ایک مشین نہیں ہے۔ اُنیسویں صدی کے تمام عقائد اثباتیت پسندانہ ہیں۔ بیسویں صدی میں آکر غیر محسوس مظاہر میں ہمارا یقین بڑھ جاتا ہے۔ مثال کے طور پر جدید طبیعیات کا کرشمہ نہ دکھائی دینے والی قوت، طاقت کشش اور دفعیت ہیں۔ نظریۂ نیوٹن کے مطابق چیزیں کسی طرف کھنچتی ہی نہیں ہیں بلکہ اُنھیں کوئی طاقت پیچھے کی طرف دھکیلتی بھی ہے۔ عمرانیات کے میدان میں اساطیر اور

داستان نے جو پہلے غیر سنجیدہ اور غیر معتبر سمجھے جاتے تھے اب خاصی اہمیت حاصل کرلی۔ اسی طرح جدید نفسیات میں ہم جذبات و احساسات کے وجود کی شناخت کسی ایسے غیر معیّن اور غیر محسوس عنصر کی حیثیت سے کرتے ہیں جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ پہلے نفسیات کا سروکار احساسات اور جذبات وغیرہ سے تھا تو جدید نفسیات نے اپنی بنیاد شعور پر رکھی۔ اس تبدیلی نے جدید ناول نگاروں کو سب سے زیادہ متاثر کیا۔ ڈی ایچ لارنس، آلڈس ہکسلے، ورجینیا وولف، جیمز جوائس، ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ یہ سب کے سب احساسات و جذبات سے کہیں زیادہ جبلّتوں میں دلچسپی رکھتے ہیں جبکہ برنارڈ شا اور ایچ۔ جی۔ ویلز جبلّتوں سے خائف تھے۔ جبلّت ایک جدید نفسیاتی اسطور ہے۔

فرائڈ کے ابتدائی نظریے کے مطابق (جس پر اُس نے آگے چل کر نظر ثانی کی) بنیادی جبلّتیں دو ہیں۔ اوّل جنسی جبلّت یا Libido جسے وسیع تر مفہوم میں جنسی مباشرت ہی نہیں بلکہ انسان کے اندر موجود تمام افزائشی، تخلیقی اور نفسیاتی قوت کے حوالے سے سمجھا جاسکتا ہے۔ دوسری جبلّت ایغو کی ہے۔

جنسی جبلّتیں غیر شخصی، غیر خود غرضانہ ہوتی ہیں اور محض نسل انسانی کے تحفظ سے سروکار رکھتی ہیں۔ ان جبلّتوں کے برعکس ایغوئی جبلّتیں ہیں جو شخصی اور خود غرضانہ نوعیت کی ہونے کے ساتھ ساتھ صرف تحفّظ ذات کی طرف میلان رکھتی ہیں۔ برنارڈ شا نے جنسی جبلّتوں کو قوتِ حیات کا نام دیا ہے کیونکہ وہ غیر شخصی ہوتی ہیں۔ ہمیں ایسا محسوس ہوسکتا ہے کہ جنسی جبلّتیں خود غرضانہ ہیں اور فرد کی ذاتی خواہشات کی تکمیل کی طرف وہ زیادہ مائل رہتی ہیں، لیکن واقعتاً ایسا نہیں ہے۔ بچّہ جب ماں کے بطن سے پیدا ہوتا ہے تو اُس کی دنیا خود اس کی ذات تک ہی محدود رہتی ہے۔ لیکن بعض جنسی جبلّتوں کے نشوونما پانے کے ساتھ ہی (خود پسندی کے برعکس) اشیاء و مظاہر سے اس کی دلچسپی کا ارتقا ہونے لگتا ہے۔ یہ جنسی جبلّت ہی ہے جو ہماری توجہ کو ہماری ذات سے خارج مظاہر کی طرف منجذب کرتی ہے۔

خود فریفتگی کی ایغوئی یا انانیتی جبلّت زندگی میں بار بار سر اُبھارتی اور جنسی جبلّت

سے متصادم رہتی ہے اور خود فریفتگی کی ابتدائی حالت میں دوبارہ لوٹنے کا رجحان ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ خصوصاً بڑھاپے میں یہ رجحان زیادہ شدّت اختیار کرلیتا ہے۔ اور عین ممکن ہے کہ کوئی ضعیف شخص اپنے عہدِ طفولیت کی خود پسندی کی کیفیت کی طرف مراجعت کرجائے اور اپنے سوا کسی دوسری شے سے اُسے کوئی اُنسیت نہ رہے۔ پروفراک کے کردار میں اسی کش مکش کی نمائندگی ہوتی ہے۔ وہ رہ رہ کر اپنی خود پسندی کو خیرباد کہنا چاہتا ہے اور معروضی محبّت یعنی جنسی جبلّت کا بھی اظہار کرتا ہے۔ اس کے برعکس بعض اوقات وہ خود کو یقین دلاتا ہے کہ انسان بذاتہ خود مکتفی ہے اور اپنے آزادانہ وجود کو برقرار رکھ سکتا ہے۔ دُنیا اس صدی کے انانیت پسندانہ خیالات کے باعث خطۂ ویراں میں تبدیل ہوچکی ہے اور انسان جنسی جبلت، اخلاقی ضابطے اور خدا کے سامنے خود پسندی سے دست بردار ہونے کو تیار نہیں ہے۔

اپریل سفّاک ترین مہینہ ہے۔ کوئی بھی خوبصورت منظر اُس میں اُسی شے کی دوبارہ خواہش جگاتی ہے جس سے وہ خوف زدہ ہے۔ خوف افزائش نسل کا' وجود میں آنے کا۔ جدید دُنیا کی یہی بنیادی کش مکش ہے۔ یعنی جذبۂ خود پسندی سے دست کش ہوکر جنسی جبلّت کا دامن تھام لینا۔ ارضِ ویراں کے مکینوں کو وقتاً فوقتاً جنسی خواہش کا احساس ہوتا ہے لیکن اس میں ملوث ہونے سے وہ خائف بھی ہیں۔ مثال کے طور پر ایلیٹ کی نظم کی لیڈی میں جنسی خواہش سر اُبھارتی ہے لیکن دفعتاً اُس کا دفاعی نظام بیدار ہوکر خاندان کے وقار کی دُہائی دینے لگتا ہے جو اُسے جنسی تقاضے کے سامنے سپر ڈالنے سے روک دیتا ہے۔ دانتے جب اپنی نظم میں کہتا ہے کہ ہر شخص نے اپنی نگاہیں گاڑ رکھی تھیں (Each man fixed his eyes) تو اس کا اشارہ ایسے ہی خاندانی وقار اور تمکنت کے احساس کی طرف ہے جو لوگوں کو لوسیفر کے خدا کے سامنے سرنگوں ہونے سے روکتا ہے۔ ایلیٹ اسی احساسِ وقار سے جنسی خواہش کے سامنے سرِ تسلیم خم کروانا چاہتے ہیں۔ بیسویں صدی میں ایک کو دوسروں سے کوئی توجہ درکار نہیں ہے۔ ہر شخص اپنے اندر غرق ہے یہاں تک کہ خود پسند شخص کا بھی بنیادی رشتوں کے تئیں یہی رویّہ ہے جس کا اظہار "ٹائپسٹ گرل" میں ملتا ہے۔ جب

Thebes کے باشندوں نے گناہ کا ارتکاب کیا تو وہ اس سے پوری طرح آگاہ تھے۔ اس طرح اُن کے ارتکاب گناہ میں بھی ایک وقار تھا، ایک شان تھی۔ آج تھراسیس (شاعر، عارف اور غیب داں) کا ایسے انسانوں سے واسطہ پڑ رہا ہے جو غیر شعوری طور پر گناہ کا ارتکاب کرتے ہیں۔ (جدید اخلاقیات گناہ جیسی کسی چیز کو بذاتہ تسلیم نہیں کرتی)۔ جنسی جبلت سے انکار کے اوّلین گناہ کا واضح ترین اظہار جیمز جوائس کے یولیسس اور "دی پورٹریٹ آف دی آرٹسٹ ایز اے ینگ مین" میں ملتا ہے۔ دوسرا نمایندہ فنکار "گناہوں کا پیمبر" ڈی ایچ لارنس ہے۔ وہ در اصل جنس کے خوف کا پیمبر ہے۔ Tortoise پر اپنی دو نظموں میں وہ جنس کو روح کے دریدہ پردے کی کراہ قرار دیتا ہے تو دوسرے مقام پر اُسے جنس کے بوجھ سے دبے ہوئے گدھے سے تشبیہ دیتا ہے۔

آگے چل کر فرائڈ نے یہ دعویٰ کیا کہ بنیادی جبلتیں تعداد میں دو ہیں۔ ایک تو ہے "لبڈو" یعنی حیاتی جبلت اور دوسری ماتی جبلت جسے فنائی جبلت کا نام بھی دیا جاسکتا ہے۔ فرائڈ کے نظریے کے مطابق انسان میں جہدِ حیات میں سر تا پا ڈوبے رہنے کے باوجود ممات طلب قوت کارفرما رہتی ہے۔ اگر تحفظ ذات اور تحفظ نسل کی قوتیں ہی سب کچھ ہوتیں تو انسان اپنے عرصۂ حیات کو وسیع سے وسیع تر کرنے کے لیے کوشاں رہتا لیکن انسان اس حقیقت سے باخبر ہے کہ اُس کا آخری انجام موت ہے۔ اس طرح قوتِ حیات کے شانہ بہ شانہ موت کی خواہش انسان کے دل میں جاری و ساری رہتی ہے۔

شوپنہار نے اس ضمن میں دو تصوّرات پیش کیے ہیں۔ اور اُس کا کہنا یہ ہے کہ Will یعنی جبلت اصل محکمی قوت ہے اور عقل محض ایک آلہ ہے۔ دوسرے یہ کہ زندگی موت کی جستجو ہے۔

فرائڈ نے جو کچھ کہا ہے وہ شوپنہار سے مختلف ہے۔ اُسے بھی اس کا اعتراف ہے کہ بیشتر حالات میں عقل جبلتوں اور جذبات سے مغلوب ہو جاتی ہے لیکن فرائڈ کا اشارہ اس طرف ہے کہ جبلتوں سے مغلوب ہو کر زندگی کی جدوجہد سے دست کشی کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اُس کا عقیدہ ہے کہ جبلت پر آخر کار عقل کے ذریعے قابو پایا جاسکتا ہے

جب کہ ایلیٹ کا خیال ہے کہ مذہب کے ذریعے جبلّت کو قابو میں رکھا جا سکتا ہے۔ شوپنہار قنوطیت پسند ہے اور اسی لیے وہ یہ سمجھ کر کہ جبلّتیں ناقابلِ تسخیر ہیں قوتِ فنا کو زندگی کا مقصد و منتہا بتانے پر اصرار کرتا ہے۔ فرائڈ بھی زندگی کی قوتوں کو جذبۂ فنا پر غالب آنے کی غرض سے پامردی سے مصروفِ جہاد دکھاتا ہے۔ اس طرح جدید ادب نہ قنوطیت سے پُر ہے اور نہ ہی پوری طرح تشکیک، انکار اور احساسِ فنا ہے۔ یہ کہنا دُرست نہیں کہ ایلیٹ اور جوائس وغیرہ نے ایک زوال پذیر معاشرے کی آرزوئے فنا کی عکاسی کی ہے۔ پروفراک غیر مستحکم، متزلزل اور تشکیک زدہ تو ہو سکتا ہے لیکن اُس کے ساتھ ہی اُس میں ایک جمالیاتی شعور بھی ہے اور وہ ایک ایسے ذہن کا مالک ہے جو حُسن اور آرٹ کی تحسین کے ذوق سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ اس طرح کی شخصیت میں بظاہر قوت کے اثرات کی نہیں بلکہ آرزوئے حیات کی کارفرمائی ہے اور پھر یہ کہ جیسا کہ محللینِ نفسیات نے ہمیں بتایا ہے اپنی جبلّتوں سے آگاہی حاصل کرنا دراصل اُن پر غالب آنے کا ایک وسیلہ ہے۔ یہی حقیقت کہ ایلیٹ نے ایک نظم میں اپنی خامیوں کا اظہار کیا ہے۔ان خامیوں پر غالب آنے کی اُن کی کوشش کی دلالت کرتی ہے۔

ویسٹ لینڈ میں ایک ایسی سُرخ چٹّان کا بھی ذکر ہے جس کے سائے میں ہم اپنی جبلّتوں کے درمیان تصادم سے آگاہ ہوتے ہیں۔ جہاں ہم یہ سیکھتے ہیں کہ ہم کس چیز سے ڈریں اور آخر کار اپنی مشکلات پر قابو پائیں۔ مشکلات کے حل تک پہنچنے کے اس مشورے کے بعد مسرت اور خود تکمیلیت کا ایک سلسلہ شروع ہوتا ہے (میرے آئرش بچّے ! تم کہاں ہو؟) یہ دُرست ہے کہ ایلیٹ کا اشارہ یہاں اُن باتوں کی طرف نہیں جن پر مسرت کا اظہار کیا جائے بلکہ ان کی طرف ہے جن سے خائف ہوا جائے۔ لیکن اس آگاہی کا مفہوم ہے آخری فتح۔ غیر شخصی سطح پر مسرت کے بعد شخصی سطح پر مسرت کی طرف میلان سامنے آتا ہے اور The Hyacinthia Girl دونوں طرح کے رویّوں کا اظہار ہے۔ یہاں ایلیٹ انسانی صورتِ حال پر یاسیت پسندانہ نہیں بلکہ حقیقت پسندانہ تبصرہ کرتے ہیں جب کہ رومانیت پسندوں کا تبصرہ ناقابلِ قیاس حد تک رجائیت پسندانہ

ہوتا تھا۔ ایلیٹ خوف اور اندیشوں کے ہجوم سے صرف نظر کرنے کے بجائے اُن سے انحراف کرتے ہیں۔

سادیت کا مطلب ہے دوسروں کو اذیت پہنچا کر حظ حاصل کرنا اور اس کی ابتدا ہوتی ہے Count de sade سے جو اپنی بیویوں کو کوٹھریوں میں بند رکھتا تھا اور انھیں طرح طرح سے اذیت دیتا تھا۔ دوسری طرف ماسا کیت خود اذیتی سے کسب نشاط کا رجحان ہے اور اس کا موجد Masak ہے جو دوسروں سے خود کو اذیت دلواتا تھا۔

فرائڈ اس خیال کا حامی ہے کہ بے قاعدہ یا ابنارمل انسان جیسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی کیونکہ بعینہ باقاعدگی جیسی کسی چیز کا وجود ہی نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص مکمل طور پر ابنارمل ہو جائے تو اس کے زندہ رہنے کے عمل کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ انیسویں صدی میں کسی انسان میں سادیت پسندانہ رجحانات کا مطلب یہ تھا کہ ایک مجنوں اور گمراہ کی حیثیت سے اُس کی مذمت کی جائے۔ بیسویں صدی میں ہم سادیت کا ذکر اچھے یا بُرے مقاصد کے حوالے سے کرتے ہیں۔ بے قاعدگی اور گمراہی کے باب میں فرائڈ نے کہا ہے کہ بے قاعدہ انسان کہیں نہیں ہوتے۔ اس طرح بیسویں صدی کا ادب نہ صرف طبعی جنسی رابطوں بلکہ جنسی گمراہیوں سے بھی بحث کرتا ہے۔ بے شک قدیم یورپی ادب اور پھر یورپی ادب میں بھی اس موضوع سے بحث کی گئی ہے مگر ڈھکے چھپے اور عذر خواہانہ انداز میں۔ مارسو کا ایڈورڈ ثانی ہم جنس پرست ہے۔ اُنیسویں اور بیسویں صدی میں قدیم روایات سے بغاوت کے تحت دوسری انتہا تک جاتے ہوئے لوگ یہ تاویل پیش کرنے لگے کہ جب فرائڈ کے مطابق بے قاعدگی جیسی کوئی چیز اپنا وجود نہیں رکھتی تو جنس کے معاملے میں انحراف اور گمراہی کیوں نہ اختیار کی جائے۔ ٹی ایس ایلیٹ قدیم ممنوعات کی روشنی میں نہیں بلکہ ایک اخلاقی سطح پر اُس رجحان پر قدغن لگانے کا سخت موقف اختیار کرتے ہیں۔

فرائڈ نے انسانی دماغ کے تین طبقات قائم کیے تھے:

۱۔ ID (لاشعور) یعنی دماغ کی عمیق ترین پرت جو جذبات کی آماجگاہ ہے اور ایک بڑے علاقے پر محیط ہے۔

۲۔ ایغو یا شعور جو عقلی عنصر کو بروئے کار لانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ حصہ بہت مختصر سا ہے اور جذبات یا ID کی طاقت سے مزاحم نہیں ہو سکتا۔

۳۔ سپر ایغو۔ روایات اور رسوم و رواج، کسی فرد کے سماج کے مسلمہ انسانی سلوک اور سماجی اقدار کا مجموعہ ہے۔

دماغ کے ان تین طبقات کے درمیان مسلسل ایک کش مکش جاری رہتی ہے اور یہ طبقات ایک دوسرے کے خلاف متحد ہوتے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر کوئی غیر شوری خواہش بہت شدید اور طاقتور ہے تو اکثر و بیشتر وہ ایغو کو دبا دیتی ہے۔ ایسی حالت میں سپر ایغو سنسر شپ عائد کر سکتا ہے۔ اسے امتناع (Inhibition) کا نام دیا گیا ہے لیکن سنسر شپ کسی قوی جذبے کو مارنے میں ناکام رہتی ہے اور وہ جذبہ کسی بے ضرر متبادل سلوک کے بھیس میں ظاہر ہوتا ہے کہ فرائڈ نے خواب کے Manifest content اور Latent content کی بات اور ہے۔ مینی فسٹ کنٹنٹ تو وہ ہے جس سے آپ کا سابقہ پہلی نظر میں پڑتا ہے اور جو کچھ فوری طور پر آپ کی سمجھ میں آتا ہے۔ اس کے برعکس لیٹنٹ کنٹنٹ وہ ہے جو آپ کو اس کے تہہ دار اور پنہاں مفہوم میں اترنے پر حاصل ہوتا ہے۔ اس تصور کو یوں واضح کیا جا سکتا ہے کہ کوئی شخص بس چھوٹ جانے کے سبب تاخیر سے اپنے دفتر پہنچتا ہے اور اُسے افسر کی ڈانٹ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اُس رات وہ خواب میں دیکھتا ہے کہ اس کی بس چھوٹ رہی ہے تو یہ اُس کے خواب کا سطحی مواد ہوا۔ لیکن اگر وہ آگے چل کر زندگی کی جدوجہد میں ناکام رہتا ہے تو بس کا چھوٹ جانا اُس کے لیے زندگی میں ناکامی کی علامت بن جائے گا اور یہ علامت ایک سے زائد واقعات کی دلالت کرے گی۔ یہ اُس شخص کے خواب کا مستور اظہار ہوگا۔

"پروفراک" میں دماغ کے مختلف طبقات کے درمیان تصادم سے ہمارا واسطہ پڑتا ہے۔ وہ چونکہ تنہائی کا مارا ہوا ہے اس لیے اُس کا ID اُسے عرضِ تمنا پر اکساتا ہے لیکن اُس کا ایغو اُسے اتنی ذلت برداشت کرتے ہوئے دیکھنے پر آمادہ نہیں کہ وہ ایک عورت سے کہے کہ مجھے تمھاری ضرورت ہے۔ اُس کا سپر ایغو بھی یہی اُسے بتاتا ہے کہ اُس جیسے مہذب

انسان کو زیب نہیں دیتا کہ وہ جنس میں ملوث ہو۔

"سانگ آف پروفراک" ایلیٹ کی سب سے زیادہ فرائڈی اثرات کی حامل نظم ہے جس کے عناصر ہیں:

پیکر تراشی: سنسرشپ کے ذریعے دبا دیا جانے والا کوئی جذبہ لاشعور کی طرف دھکیل دیا جاتا ہے اور یہ کسی حالت میں مرتا نہیں ہے۔ صنفِ مخالف کے سامنے اپنے اظہارِ مدعا کی خواہش کے نشیب و فراز کا جائزہ لینے کے بعد اس پر اس قدر شرم و غیرت طاری ہو جاتی ہے کہ اُس کا جی چاہتا ہے اپنے ہی ہاتھوں اپنا خاتمہ کرلے، سمندر میں ڈوب کر اپنا منہ چھپا لے۔ اس تمثال کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ جنسی جذبات کی تسکین حاصل کرنے سے بہتر تو یہ تھا کہ پروفراک کوئی جانور ہوتا۔ (پروفراک میں جس شئے کا فقدان ہے وہ تہذیب اور تعلیم نہیں بلکہ خود کو تسلیم کروانے اور غالب آنے کی صلاحیت یعنی صحت مند بہیمیت ہے)۔ اس طرح جنسی جذبے کے اظہار کی خواہش اور اُسے مارنے کی خواہش دونوں ایک ہی پیکر میں سما گئی ہیں۔ اوّل الذکر میں پیکر کی تشکیل کے عمل میں دو مراحل ہیں:

(الف) علامت کی تشکیل (ایک جذبہ جو دبایا جا چکا ہے وہ محض روپ دھار کر ہی دوبارہ سر اُبھار سکتا ہے۔

(ب) امتزاج جس میں ایک سے زائد خواہشات کا اظہار ہی تمثال کے ذریعے ہوتا ہے۔

اس اعتبار سے تمام خوابوں اور پیکروں کی دو سطحیں ہوتی ہیں۔ ایک ظاہری سطح اور دوسری باطنی سطح۔ ایلیٹ کے پیکروں کے ساتھ یہی معاملہ ہے یعنی ان میں دونوں سطحیں باہم پیوست نظر آتی ہیں۔

جدید سائنس کی روشنی میں ادب کا مطالعہ مکمل طور پر انقلابی مفہوم میں یا جنسی پہلو سے کیا جا سکتا ہے۔ قلوپطرہ کی تمثیل اسی پہلو کی مثال ہے۔

ایڈیپس کمپلکس: فرائڈ کے مطابق تمام تہذیبی سرگرمیاں ایڈیپس کمپلکس کا نتیجہ ہوتی ہیں اور ہر فرد کے لیے ایڈیپس کمپلکس کے مرحلے سے گزرنا ناگزیر ہوتا ہے۔ اس

مرحلے کا آغاز اکثر ابتدائی عمر میں ہی ہو جاتا ہے جس کے تحت کوئی شخص باپ کے مقابلے میں ماں سے غیر معمولی تعلق محسوس کرتا ہے۔

اوامر و نواہی

ہر قبیلہ اپنے لیے ایک ایسی روحانی علامت متعین کرنا چاہتا تھا جس کی وہ عبادت کر سکے اور اُسی کو اُس قبیلے کا مخصوص نشان بنا لیا جاتا تھا۔ اُس کے برعکس بعض باتیں معیوب ممنوع تھیں۔ انیسویں صدی کی آخری دہائی کے دوران اخلاق و اقدار کے تمام معیاروں کو مسترد کرنے کا رجحان عام تھا۔ بیسویں صدی کے سائنس والوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہمارے ذہن کے اختراع کردہ ایک نظام اقدار کے بغیر کوئی چارہ کار ہے نہیں (اور اس نظام کو برحق ثابت کرنے کے لیے ضروری نہیں کہ ہمیشہ عقلیت کا سہارا لیا جائے) اس علامات و ممنوعات کے نظریے کے باعث بیسویں صدی کے انسان کسی نظام اقدار کو تسلیم کرنے کے لیے زیادہ آمادہ ہیں۔ دوسری جانب بعض افراد کا دعویٰ ہے کہ چونکہ علامات و ممنوعات کے نظام کا تعلق قدیم بنیادوں سے ہے ہمیں اُس سے دستبردار ہو کر تمام بندشوں اور پابندیوں کو راہ سے ہٹا دینا چاہیے۔

فرائڈ نے کہیں بھی جذبات کے دبانے کی مذمت نہیں کی جیسا کہ جنگ کے بعد کے زمانے کے بعض نوجوانوں نے اپنی خواہش کی تسکین کے لیے اس کی تفسیر پیش کی۔ فرائڈ نے محض معروضی انداز میں دماغ کے فعل کا مشاہدہ کیا تھا کہ جذبات کے دبائے جانے کے نتیجے میں بعض ذہنی عارضے پیدا ہوتے ہیں۔

جدید اخلاقیات کو عمرانیات اور ساجیات کے گہرے سائنسی مطالعے پر مبنی تصور کیا جاتا ہے۔ نئی اخلاقیات کو عمرانیات اور ساجیات کے حد درجہ سیاسی مطالعے پر مبنی سمجھا جاتا ہے۔ اس سے لوگ یہ کہنے لگے کہ چونکہ تمام مذاہب کی اساس جنس پر رکھی ہے اس لیے کیوں نہ آزادانہ طور پر اُس میں مشغول رہا جائے۔ فرائڈ نے جذبات کو بہت زیادہ دبانے کی کبھی حمایت نہیں کی بلکہ اُس پر برافروختگی کا اظہار کیا۔ نوجوانوں نے اس سے یہ مفہوم اخذ

کیا کہ ہر طرح کی عناں گیری سے دستبرداری کا اعلان کردیں۔ اس طرح نئی اخلاقیات تمام مواقع کو راہ سے ہٹادینے کی قائل ہے اور ایک ایسی سطح پر اُتر آئی ہے جہاں جنسی روابط کا اُس کے پاس نہ کوئی نظام ہے نہ طریقۂ کار اور جہاں جی چاہنے پر جنسی اختلاط اور پیاس لگنے پر ایک گلاس پانی پی لینے میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔

جدید فلسفے کو یونگ کی سب سے بڑی دین ہے اجتماعی شعور کا تصور۔ چونکہ تصورات فنا نہیں ہوتے بلکہ فرد کے لاشعوری ذہن میں جمع ہوتے رہتے ہیں اس لیے یونگ نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ ابتدائے آفرینش سے انسانیت کے تجربات فطرت کے خلاف اپنی جدوجہد میں اجتماعی لاشعور میں اندوختہ ہوتے رہے ہیں۔ چھوٹی سطح پر اجتماعی لاشعور کا تعلق گروہ سے، وسیع سطح پر ملک سے اور وسیع تر سطح پر پورے براعظم سے یہاں تک کہ بنی نوع انسان سے ہوتا ہے۔ فرائڈ کے برعکس جو تعقل کے ذریعے جذبات پر تسلط پانے کا حامی ہے، یونگ کا خیال ہے کہ فرد کو اپنے نیم شعوری ذہن کے آگے ہتھیار ڈال دینا چاہیے کیونکہ اس طرح ہم محض اُس کے ذاتی ہی نہیں بلکہ خارجی تجربات سے بھی رہنمائی حاصل کریں گے۔ یونگ کا یہ قول کہ فرد گروہ یا معاشرے یا قوم یا بنی نوع انسان سے تجربات اور عقل سے رہنمائی حاصل کرتا ہے ایک طرح سے جبریت ہے۔

اجتماعی لاشعور کا تصور ہمیں ایلیٹ اور ڈبلیو بی ییٹس کے یہاں بھی کارفرما نظر آتا ہے۔ ایلیٹ کا کہنا ہے کہ شاعر انسانی تاریخ کی مہذب ترین اور قدیم ترین مخلوق ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ شاعر کو اپنے پیشِ نظر انسانی تجربات کی تمام سطحوں کو رکھنا چاہیے یعنی اُس کا قدیم ترین پہلو بھی اور مہذب ترین پہلو بھی۔ گویا اُس کا فریضہ تمام انسانی تجربات کو باہم مربوط و متحد کرنا ہے۔ اس کے برعکس ڈی ایچ لارنس کی خواہش یہ رہتی ہے کہ وہ جدیدیت سے کنارہ کش ہو جائے اور صرف قدامت کی طرف ہی رجعت اختیار کرلے۔ ییٹس نے ایلیٹ کے تصورِ اجتماعی لاشعور یا جسے وہ عظیم یادداشت Great Memory کا نام دیتا ہے اُس سے متعلق ایک نظریے کی تشکیل کی ہے۔ یونگ کی طرح وہ بھی حتمی طور پر اُس کی کوئی تعریف پیش کرنے میں ناکام رہا ہے لیکن یہ یونگ کے تصور کے مماثل ہی ہے۔ عظیم

یادداشت لافانی حقیقت کی یادداشت ہے۔ یٹس کا بھی یہی خیال ہے کہ یہ یادداشت ہی فرد کے ذہن کے عمل کو کنٹرول کرتی ہے۔ بیسویں صدی کی تہذیب کو یونگ کی دوسری اہم دین آرکی ٹائپ کا تصور ہے جسے ہم تمثالوں کے وجود میں آنے کا نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ فرائڈ کے مطابق یہ ایغو اور سپر ایغو کی شکل میں ID کی سنسرشپ کا نظام ہے جو تمثالوں کی تخلیق کرتا ہے۔ جب کہ یونگ کے مطابق ہمارے خیالی پیکر اجتماعی لاشعور کے زائیدہ ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے برخلاف فرائڈ کے نزدیک پیکروں کی تخلیق کسی بیماری سے کم نہیں۔ یونگ کا خیال ہے کہ یہ صحت مند ترین عمل ہے کیونکہ خیالی پیکر نفسیاتی قوت کے ایسے سرچشمے سے وجود میں آتے ہیں جو اجتماعی لاشعور کی طرح ہی اہم اور عظیم ہے۔ آرکی ٹائپس کو ایسے پیکروں کے مماثل قرار دیا جا سکتا ہے جو بنی انسان کے بعض آفاقی تجربات کی شکل وصورت متعین کرتے ہیں اور فرد کو اُس کے قدیم ترعمل اور رویّے سے آگاہ کرتے ہیں۔ یعنی کہ بعینہٖ ویسی ہی صورت حال میں اگلے وقتوں کے انسان کا کیا ردّعمل رہا ہوگا۔ یونگ کے خیال کے مطابق فرد کی کوششیں بذاتِ خود اُس کے سلوک اور رویّے میں منفرد نہیں ہونی چاہئیں بلکہ اُنھیں ماضی کے عملی نمونوں کا اتباع بھی کرنا چاہیے۔ (مثال کے طور پر Isis نام کی دیوی کی پرستش کے زیرِ اثر سانپوں سے کٹوا کر قلوپطرہ کی خودکشی)۔ ویسٹ لینڈ کے زیادہ تر پیکر یونگ کے تصور سے مطابقت رکھتے ہیں۔ (مثلاً پانی، غرقاب ملاح، مدفون خدا وغیرہ) بعض پیکروں پر فرائڈی رنگ بھی غالب ہے (مثلاً ہڈیوں کا چٹخنا، پیٹ پر رینگتے ہوئے چوہے، بے حس نہر کے کنارے مچھلی کا شکار وغیرہ)

Ash Wednesday میں ایلیٹ نے زیادہ تر مسیحی علامتوں سے کام لیا ہے۔ تین سفید چیتے، شجر جونیفر وغیرہ سب یونگی علائم ہیں۔ ویسٹ لینڈ میں لفظ Bones جو جنسی زندگی کی زوال آمادگی کی دلالت کرتا ہے، ایک فرائڈی علامت تھا Ash Wednesday میں وہی یونگی علامت بھی بن جاتا ہے اور بعض مذہبی اور اخلاقی تصورات کا مظہر بھی۔ Ash Wednesday کے بعد سے ایلیٹ کے یہاں دانستہ طور پر ذاتی پیکروں کا استعمال محدود ہوتا ہے اور اس کی جگہ بائبل، مسیحی رسوم اور دیگر آرکی ٹائپس سے مستعار علامتوں کے استعمال میں وسعت آجاتی ہے۔

شاتو بریاں نے کہا تھا کہ مسیحی علامتیت ہمارے لیے مردہ ہو چکی ہے کیونکہ اب ہمارے عقیدے میں اتنی شدّت نہیں رہ گئی ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسیحی علامات خواہ رسوم ہی سے تعلق رکھتی ہوں ذاتی علامتوں کے مقابلے میں زیادہ مُؤثر انداز میں واپس آرہی ہیں اور انھیں ہاتھوں ہاتھ کیوں لیا جا رہا ہے! اس کی وجہ یہ ہے کہ یونگ نے ہمیں بتا دیا ہے کہ آرکی ٹائپوں کے بغیر ہمارا گذارہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اور جن حقائق و مظاہر کی دلالت وہ کرتے ہیں اُن پر اگر ہمارا یقین نہ ہو تو بھی وہ ہم پر اثر انداز ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

ڈبلیو بی ییٹس نے بھی کئی آرکی ٹائپس' علامتیں استعمال کی ہیں جن میں سے بیشتر آئرش اسطور سے ماخوذ ہیں۔ ہیلن سرد مہری' سنگ دلی اور پاکیزہ حُسن کی علامت ہے تو لیڈا (ایک عورت جس کے پاس زی اُس دیوتا ہنس کا روپ بدل کر آئے تھے) ایک متکرر علامت ہے۔ ییٹس کے یہاں نمایاں ترین علامت Byzantium ہے۔

یونگ نفسیاتی اعتبار سے انسانوں کی دو اقسام متعین کی ہیں۔ ایک قسم ہے باطن بیں انسانوں کی اور دوسری دروں بیں افراد کی۔ اول الذکر اصرار موضوعیت پر ہوتا ہے جبکہ بروں بیں خارجی مظاہر میں زیادہ دلبستگی کا اظہار کرتے ہیں (تاہم کسی فرد کی ان میں سے کسی ایک زمرے سے پوری مطابقت ناممکن ہے)۔ شیلے باطن بیں ہے۔ وہ ہمیں اپنی محبوبہ کے بارے میں تو بہت کم بتاتا ہے لیکن اُس کے دیدار سے خود پر مرتب ہونے والے ردِعمل کے بیان پر زیادہ توجہ دیتا ہے۔ ڈیفو اور فیلڈنگ خارج بینی کی مثال ہیں۔

ایلیٹ اور ییٹس کو واضح طور پر نہ باطن بینوں کے زمرے سے وابستہ کیا جا سکتا ہے اور نہ بروں بینی سے کیوں کہ انھوں نے دونوں رویّوں کو مخلوط کر دیا ہے اور بشمول شیکسپیئر تمام بڑے شاعروں کا یہی وتیرہ رہا ہے۔ یہیں سے ییٹس نے "ماسک" کا نظریہ پیش کیا تھا کہ بڑا شاعر خود اپنی شخصیت کا نہیں بلکہ نفی ذات کا اظہار کرتا ہے۔ اور کچھ ایسی ہی بات ایلیٹ نے بھی کہی جب انھوں نے لکھا کہ "شاعری جذبات کا اظہار نہیں بلکہ جذبات سے گریز ہے۔

بے شک شاعری داخلی نوعیت کا ایک تجربہ ہے یعنی خود شاعر کے ذریعے اُس کے ذہن کے نہاں ترین افعال کا مطالعہ لیکن عظیم شاعر اپنے محسوسات کا اظہار براہ راست نہیں

کرے گا۔ وہ اپنی داخلیت کو خارجی اظہار کا ملبوس پہنائے گا۔ یونگ بھی یہی کہتا ہے کہ شخصیت، کی مربوط ترین اور اعلیٰ قسم وہ ہے جو اپنے اندر باطنی اور خارجی دونوں عناصر کو ہم آہنگ کر کے سمولے۔ اُس کے مطابق انسانی ذہن چار صلاحیتوں پر مشتمل ہے :

(۱) خیال، (۲) احساس، (۳) جذبہ، (۴) ایقان

اثباتیت پسند مفکر ایقان میں یقین نہیں رکھتا۔ اُس کا عقیدہ محض اس بات پر ہے کہ کہ خیال، احساس اور جذبہ مظاہر کو سمجھنے میں کام آتے ہیں۔ بیسویں صدی میں ایک غیر اثباتی رجحان ہمارے سامنے آیا جسے غیر ملموس مظاہر اور اس عقیدے کو سمجھنے کی کوشش سے تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ بعض لوگوں پر حقیقت ایک لمحۂ برق کی طرح روشن ہو جائے گی۔ فرائڈ نے ایقان کو اگر خارج از امکان نہیں قرار دیا تھا تو اس پر اصرار بھی نہیں کیا تھا اور اس میں وہ کچھ زیادہ یقین بھی نہیں رکھتا تھا۔ اس کے برعکس یونگ باقاعدہ ایقان پر اصرار کرتا ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے باطنیوں کی تقلید میں ایلیٹ بصیرت و ایقان کو حقیقت تک رسائی کا زیادہ منضبط طریقہ سمجھتے ہوئے اُس میں یقین رکھتے ہیں۔ ◆◆

فارسی ادب میں نروان کا تصوّر

خیر النساء مہدی/ ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

فارسی فکشن کے اساتذہ اور طلبا ء کے لیے صادق ہدایت کا نام محتاجِ تعارف نہیں ہے اُن کی بعض کہانیاں جدید فارسی نثر کے نصاب میں شامل ہیں۔ لیکن "بوف کور" واضح طور پر ان کا شاہکار ناول ہے اور یہ اعتراف کرنے میں مجھے کوئی عار نہیں کہ اس مختصر سے مضمون کی ابتدا میں مجھے گہری یاسیت کی نمایندہ تحریر کی حیثیت سے اُس ناول کی شہرت سے قدرے خوف کا احساس ہوا تھا۔

یہ کہانی اپنے اندر ایک طرح کی مقناطیسی قوت رکھتی ہے جس میں مجھے کبھی دلچسپی پیدا ہوئی تو کبھی اُس سے بیزاری۔ تاہم میں نے اُس میں غرق ہونے کا فیصلہ کرلیا اور یہ تھی بھی اس قابل کہ اس کی غوّاصی کی جائے۔

جس بات نے مجھے بوف کور کے مطالعے کی طرف متوجہ کیا وہ یہ حقیقت تھی کہ صادق ہدایت نے تہران سے بمبئی کا سفر محض اسے شائع کرانے کی غرض سے کیا تھا۔ میں نے یہ بھی سُنا تھا کہ ہدایت ہندوستانی فلسفے خصوصاً بدھ ازم سے متاثر رہے ہیں۔

ذات یا نفس کا ارتقاء اور اُس کی بازیافت ہندوستانی فلسفے کی روح ہے۔ ڈاکٹر رادھاکرشنن جیسے فلسفیوں نے ہندوستان کی سرزمین کو روحانی کرب و انبساط کے رجسٹر سے تعبیر کیا ہے۔ دنیا میں مختلف مذاہب اور بدھ ازم، جین ازم، تانترک اور یوگ جیسے مسلکوں

کی نمائندگی کرنے والے متعدد مکاتیبِ فکر ہیں۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ ہدایت کسی دیگر ہندوستانی فلسفے کے مقابلے میں بدھ ازم سے زیادہ متاثر تھے کیوں کہ یہ عقیدہ اسی سفاک اور بدنصیب دنیا ہی میں نروان تلاش کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ اگرچہ بدھ نے حیات و موت جیسے کئی مشکل سوالات پر کبھی لب کشائی نہ کی، انھوں نے بھوک اور پیاس سے بے نیازی اور تزکیے کے ذریعے ذات کی اہمیت اور انسانی روح کی نجات کی جستجو کے موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار ضرور کیا تھا۔

صادق ہدایت نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز لوک کہانیوں اور گیتوں کے ایک مجموعے سے کیا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اُن کے قدم صحیح سمت میں اُٹھے تھے۔ انھوں نے فارسی زبان کے سرچشموں تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی جو اکثر و بیشتر ادب کی شفوی روایت میں ملتے ہیں۔ شیخ سعدی اور عمر خیام کے وہ زبردست پرستار تھے۔ فارسی کے ان دو عظیم شاعروں کے حوالے سے میرا منشا اس جانب اشارہ کرنا ہے کہ ہدایت یک رُخے آدمی نہیں تھے۔ وہ اپنے فکشن کے مقصد میں مختلف اور متضاد خیالات اور جذبات کو ضم کرسکتے تھے اور اُن سے کام لے سکتے تھے۔ اُن کے ادبی ذوق کے ارتقا میں خیام سے کافکا تک اور اظہاریت سے سرریلزم تک نہ جانے کتنے فارسی اور مغربی ادیبوں اور رجحانات نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ نیز یہ کہ ہدایت کی تعلیم و تربیت پیرس کے فیشن ایبل اور ادبی ماحول میں ہوئی تھی اور زندگی کا ایک بڑا حصّہ انھوں نے وہیں رہ کر گزارا تھا۔ یہ کوئی معمولی بات نہیں کہ سرریلزم کی تحریک کے بانی آندرے برتیاں نے "بوف کور" کو ہدایت کی شاہکار تحریر کا درجہ دیا ہے۔

"بوف کور" کی بصری وسعت کے اعتبار سے اس کا تعلق جرمنی کی اکسپریشنسٹ فلموں سے قائم کیا جاسکتا ہے جس سے ہدایت کا واسطہ فرانس میں قیام کے دوران پڑا۔

"خون میں نہائے ہوئے جسم، فنا کی نشانی کے طور پر اُن پر رینگتے ہوئے کیڑے، پُرانی شکستہ، مُردہ گاڑی میں سفر جسے ہڈیوں کے پنجر جیسے دو کالے گھوڑے کھینچ رہے تھے، اُن کی باگ سنبھالے ہوئے بوڑھا کوچوان، موٹے مفلر کے پیچھے چھپا ہوا چہرہ، ہاتھ میں تھاما ہوا لمبا سانٹا، اور پہاڑ میدان اور دریا آہستگی اور خاموشی سے پار کرتی چلی جا رہی گاڑی۔"

یہ تمام باتیں Merman's Nosferatu کا تاثر دینے کے لیے لکھی گئی ہوں گی جس پس منظر میں اس کہانی کا تانا بانا تیار کیا گیا ہے وہ ہے Kaligiri اور دیگر ایکسپریشنسٹ تحریروں اور آرٹ کے نمونوں کا۔ یہ مثال ملاحظہ ہو:

"پہاڑوں کی چوٹیوں کے نوکیلے اور آری نما سرے کوئی بھی آسانی سے دیکھ سکتا تھا اور اُن سے بھورے مثلث نما قوس قزح کی طرح بکھرے مکانات اور شیشوں سے عاری کھڑکیاں بھی نظر آتی تھیں۔ اونچی نیچی سڑکیں بھی دیکھی جا سکتی تھیں لیکن ہمیشہ اقلیدسی مخروطی شکل میں یا مخروط کے حصول کی طرح جن میں تنگ، تاریک اور ویران کھڑکیاں لگی ہوئی تھیں۔

ہدایت مشرقی داستانوں میں پائی جانے والی تمثالوں کا استعمال بھی کرتے ہیں۔ مثلاً ہیروئن کی دو سیاہ آنکھیں جو اُن قدیم پیالوں پر بھی بھرپور زندگی سے پیدا ہو اٹھی ہیں جن پر ان کی تصویر آج سے صدیوں پہلے بنائی گئی تھی۔

یہ طویل اقتباس "بوف کور" کی بنیادی تیکنک سے پردہ اُٹھاتی ہے۔ اپنے طریقۂ کار میں یہ سینمائی نوعیت کی ہے جس کے تحت پیکروں کو آہستہ آہستہ روشنی کی طرف بڑھایا جاتا ہے اور پھر چند کلوزاپ لے لیے جاتے ہیں۔ رفتہ رفتہ پورا منظر ایک دوسرے پیکر میں تحلیل ہو جاتا ہے۔ پہلی بار کسی فارسی ادیب نے اپنے ناول کے ارتقا میں اس تیکنک کا استعمال کیا ہے۔ یہ کتنا عجیب لگتا ہے کہ جب یہی تیکنک بہت زیادہ ترقی یافتہ تھی اور نئے فرانسیسی ناول نگاروں نے اسے خوب چمکا دیا تھا تو اسے ناول کے قدیم طرزِ نگارش میں ایک اہم موڑ تصور کیا جاتا تھا۔

بوف کور میں ہدایت نے اپنے ماحول کے موجودہ مناظر کو ہی نہیں بیان کیا ہے بلکہ اُنھیں ماضی کے واقعات کے شانہ بشانہ رکھا بھی ہے اور یہ تیکنک کسی حد تک اُس عام قاری کو مخمصے میں ڈالنے والی ہے جو ناولوں میں تاریخی تربیت تلاش کرنے کا خوگر ہے۔ بے شک اس میں پلاٹ جیسی کوئی شے ضرور موجود ہے لیکن اسے پلاٹ نہیں کہنا چاہیے کیوں کہ جذباتی تاثر کو دوبالا کرنے کے لیے تناظر کے سلسلے اور پیکروں کی تکرار بار بار ہوتی ہے۔

جگہ جگہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہدایت دائروں کی شکل میں آگے بڑھ رہے ہیں۔ کبھی

اُن کی پروازِ تخیل اُنھیں آسمان کی بلندیوں تک پہنچاتی ہے تو کبھی وہ دوبارہ اپنے گزشتہ مقام پر اُتر آتے ہیں جہاں وہ خود اپنے سائے سے سرگوشی میں مصروف اور اُس پر چیختے چِلّاتے نظر آتے ہیں۔

بظاہر ایسا لگتا ہے کہ اُن کی بیوی نے جس سے اُنھیں محبت تھی اور جس سے بعد میں نفرت ہوگئی اُن سے بے وفائی کی۔ وہ دلال بننے کا فیصلہ کرتے ہیں اور اُس کے عشاق سے لوگوں کو دامِ فریب میں گرفتار کرنے کا ہنر سیکھتے ہیں مگر انجام کار وہ ایک پریشان حال دلال ہی رہتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اُن کی کوئی بیوی نہیں تھی۔

انھوں نے زندگی کو بیوی کی علامت بنالیا تھا جس نے انھیں روزمرّہ کے معمولات کی منافقت کے جال میں پھنسالیا تھا۔ کہانی کے اختتام پر وہ اُس منافقت کا کام تمام کردینے کا فیصلہ کرتے ہیں جو ان کی ریاکار بیوی کی علامت ہے اور اس طرح خود کو جذباتی گھِسی پِٹی روزمرّہ کی زندگی کے چنگل سے آزاد کرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ بیوی کا بھائی معصومیت کی علامت ہے جو اُنھیں خود ان کے بچپن کی یاد دلاتی ہے۔ ضعیف آدمی منافقت کی علامت بن کر سامنے آتا ہے جو مقدس صحائف پڑھنے میں مشغول رہنے کے باوجود بدکار ہے۔ نرس مادرِ مہربان کی علامت ہے۔

رات کے پرندوں میں بوف کو عقل مند ترین پرندہ تصوّر کیا جاتا ہے۔ ہدایت نے بوف کا استعمال ایک زخمی روح کی علامت کے طور پر کیا ہے جو گِدھ بن جانے کی حد تک انسان کے زوال کا تماشائی ہے۔ بوف کور کے ایک فلسفیانہ ناول ہونے کا یہی سبب ہے۔ یہ ہوسناکی اور اقتدار و دولت پرستی کے خلاف ایک طرح کا دستاویز ہے۔

پہلی قراءت میں یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ بوف کور خشک تکرار اور یاسیت سے بوجھل ہوگی لیکن ہدایت کی قنوطیت اُمید کی کرن سے خالی بھی نہیں ہے کیوں کہ وہ اختتام میں منافقت کو مار ڈالتے ہیں اور اس کی سزا یعنی روح کی نجات کے لیے تیار ہوجاتے ہیں جو ایک طرح کا نروان ہے۔ ◆◆

نذیر احمد کے تمثیلی قصّے

مرزا حامد بیگ

ہمارے بیشتر ناقدین جب اُردو ناول کے ابتدائی خدوخال زیرِ بحث لاتے ہیں تو تمثیل اور ناول میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے اور یوں نذیر احمد دہلوی کے تمثیلی قصّوں کو ناول قرار دیتے ہیں۔

جب کہ نذیر احمد دہلوی کی تصانیف از قسم مراۃ العروس، بنات النعش، توبۃ النصوح، ابن الوقت اور فسانۂ مبتلا وغیرہ ناولیں، تمثیلی قصّے ہیں۔ بعینہٖ مغرب میں جان بنیئن کی 'The Pilgrim's Progress' کو ایک تمثیلی قصہ ہی شمار کیا گیا۔ یہاں تک کہ جان بنیئن کی کلی طور پر واقعیت میں ڈوبی ہوئی تصنیف 'Life and death of Mr. Badman' کو بھی معقول ناقدین نے ناول تسلیم نہیں کیا۔

مراۃ العروس اور 'The Pilgrim's Progress' میں کوئی قدر بھی تو مشترک نہیں، سوائے تمثیل کے ورتارے کے، لیکن ہمارے دوست محمد علی صدیقی نے نہ صرف ان دونوں تحریروں کا تقابلی جائزہ پیش کیا بلکہ نذیر احمد دہلوی اور جان بنیئن، ہر دو کو ناول نگار بھی شمار کیا۔[۱]

یہی تسامحات ہیں کہ تاحال ہماری نصابی کتب میں نذیر احمد دہلوی کو اُردو کا پہلا ناول نگار شمار کیا جاتا ہے۔ اسکول اور کالج کے درجات کو تو چھوڑیئے، ہماری یونیورسٹیوں

تک کے اساتذہ ناول نگاری کے باب میں تمثیل نگار نذیر احمد دہلوی اور قصہ گو رتن ناتھ سرشار کو نہ صرف زیرِ بحث لاتے ہیں بلکہ انھیں ناول نگار بھی تسلیم کرتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد علی صدیقی کا خیال ہے کہ نذیر احمد دہلوی نے ۱۸۶۹ء سے کچھ قبل جان بنیئن سے متاثر ہو کر فکشن لکھنی شروع کی۔ لیکن یہاں بھی انھیں مغالطہ ہوا۔ جہاں تک جان بنیئن کے تمثیلی قصے 'The Pilgrim's Progress' کے پہلے اُردو ترجمے کا تعلق ہے تو یہ پہلی بار ۱۸۶۹ء میں طبع نہیں ہوا، بلکہ اس قصے کا پہلا اُردو ترجمہ پلگرمس پروگرس کے عنوان سے ۱۸۳۸ء میں طبع ہو چکا تھا۔[۲] مسیحی مسافر کا احوال کے عنوان سے اس کتاب کا دوسرا ترجمہ پنجاب ریلیجیس بک سوسائٹی، انارکلی لاہور نے ۱۸۶۹ء میں شائع کیا تھا۔ جس پر مترجمین کا نام درج نہیں اور محمد علی صدیقی صاحب نے مترجمین سے لاعلمی کا اظہار کیا ہے۔ یاد رہے کہ جب اسی ادارے نے ۱۹۲۰ء میں یہی ترجمہ دوسری بار شائع کیا تو کتاب کا نام مسیحی سفر کر دیا اور تازہ ایڈیشن پر بطور مترجمین ٹی۔ ہیری و یونس سنگھ کے نام پہلی بار سامنے آئے۔ یہ دونوں حضرات مسیحی کتب خانے کے جانے مانے مترجمین ہیں۔

نذیر احمد دہلوی کے تمثیلی قصے مراۃ العروس (آغاز: ۱۸۶۹ء) کا سنہ اشاعت بھی ۱۸۶۹ء ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ ان کی نظر سے محض اسی سال شائع ہونے والی کتاب مسیحی مسافر کا احوال از جان بنیئن، مطبوعہ: ۱۸۶۹ء ہی گزری ہو۔ جیسا کہ محمد علی صدیقی صاحب نے قیاس کیا۔ اس لیے کہ اس کتاب کا پہلا ترجمہ تو ۱۸۳۸ء میں شائع ہو چکا تھا۔ نہ صرف یہ بلکہ اگر متاثر ہونے ہی کی بات ہے تو قصص مشرق از لقمان کا سال اشاعت ۱۸۰۳ء، جسے ڈاکٹر جان گلکرسٹ نے ترجمہ کیا تھا۔ نیز فیبلس از گے، ترجمہ: راجہ کالی کرشنا بہادر، مطبوعہ: کلکتہ، طبع اوّل: ۱۸۳۶ء، ہسٹری آف سینڈ فورڈ اور مرٹن از ٹامس ڈے، ترجمہ: بابو شو پرشاد، مطبوعہ: بنارس، طبع اوّل: ۱۸۵۵ء اور بزرگ رابنسن کروسو، از ڈینیئل ڈیفو، مطبوعہ: بنارس؛ طبع اوّل: ۱۹۶۲ء بھی شائع ہو چکی تھیں۔

اس تناظر میں مراۃ العروس از نذیر احمد دہلوی اور مسیحی مسافر کا احوال از جان بنیئن کا تقابلی جائزہ محض تسامح کی ایک مثال ہے۔

نذیر احمد دہلوی ابن الوقت میں لکھتے ہیں :

"انگریزوں کی عملداری میں امن ہے، انصاف ہے، زور نہیں، ظلم نہیں، مگر خدا جانے کیا بات ہے، اگلے وقتوں کی سی خیر و برکت نہیں رہی۔"

یوں دیکھیں تو نذیر احمد دہلوی اپنے دَور کے تضادات اور ذہنی مجادلوں کو حل کرنے میں جُتے ہوئے تھے اور اس خیر و برکت کی بازیافت چاہتے تھے جو کمپنی کی حکومت کے ساتھ رخصت ہوگئی۔ ایسے میں وہ جان بنین کے مذہبی مکاشفے سے کیونکر متاثر ہو سکتے تھے؟
اب اگر ڈاکٹر محمود الٰہی نے مولوی کریم الدین پانی پتی کے تمثیلی قصّے خطِ تقدیر، مطبوعہ: ۱۸۶۴ء کو نذیر احمد دہلوی کی مراۃ العروس، مطبوعہ: ۱۸۶۹ء پر پانچ سالہ زمانی تفوق کے تحت اُردو کا پہلا ناول قرار دے بھی دیا تو اس سے بات کیا بنی؟ یعنی ڈاکٹر محمود الٰہی نے پہلے تو نذیر احمد دہلوی کی مراۃ العروس کو ناول شمار کیا اور اس کے بعد خطِ تقدیر کو اوّلیت دلانے کی کوشش کی، جو بجائے خود تمثیلی قصّہ ہے۔ گویا ناول کی تو بات ہی نہیں ہوئی۔ اگر تمثیل نگاری میں اوّلیت کی سہرا بندی کرنا ہے تو سب رس کے مصنف ملّا وجہی میں کیا نقص ہے؟

ہمارے ہاں عجیب تماشے دیکھنے کو ملتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ سراونتیس کے قصّے ڈان کیخوتے ڈی لامانشا کے تین آزاد اُردو ترجمے ہوئے اور انھیں ناول شمار کیا گیا یعنی :

۱۔ فسانۂ آزاد از پنڈت رتن ناتھ سرشار، مطبوعہ: نول کشور، لکھنؤ، طبع اوّل ۱۸۸۰ء

۲۔ حاجی بغلول از سجاد حسین

۳۔ خدائی فوجدار از پنڈت رتن ناتھ سرشار، مطبوعہ نولکشور، لکھنؤ، طبع اوّل، ۱۹۰۲ء

ڈان کیخوتے کو ترجمہ کرتے وقت سرشار نے قصّے میں مقامی رنگ بھرنے کا جتن کیا اور یہی سبب ہے کہ ان کے ہاں ڈان کیو کا نام خدائی فوجدار اور سینکو پنزا کا نام بُڑھو نفر دیکھنے کو ملا۔ انھیں ترجمہ کہیے۔ طبعزاد ناول کیوں شمار کرتے ہیں؟ اور ترجمہ بھی آزاد۔ جب کہ ہمارے پیر و مرشد محمد حسن عسکری صاحب نے تو فسانۂ آزاد سے متعلق لکھتے ہوئے ناول نگاری

کے باب میں سرشار کا اتنا درجہ بڑھایا کہ انھیں ہومر کے لاثانی مترجم پوپ سے جا ملایا۔ اسی طرح پروفیسر وقار عظیم، نذیر احمد کے فسانۂ مبتلا کو اُردو کا پہلا ناول شمار کرتے ہیں۔

سوچنا چاہیے کہ اُردو ناول کی ابتدا سے متعلق ہمارے ناقدین اور محققین کو اس نوع کے تسامحات سے کیوں سابقہ پڑتا ہے۔ شاید اس لیے کہ ہمارے ناول کی طرف پیش قدمی کے ابتدائی عہد میں داستان، ناول اور تمثیلی قصے کا فرق مٹا ہوا تھا۔ خود مغرب میں تنقیدی اصطلاحوں کے ابہام کی شکایت ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے بھی کی ہے۔ اُدھر یونان کے شاعر ہومر کے رزمیہ اوڈیسی اور ایلیڈ کو طویل مدت تک ناول شمار کیا گیا۔ ڈان کیخوتے کے مصنف سروانتیس کو میکاولے (MACAULAY) نے دنیا کا اولین ناول نگار کہا اور جے۔ بی۔ پرسٹیلے تو آخر دم تک اسی بات پر اڑا رہا ہے۔ ہسپانوی قلم کار سروانتیس دنیا کا پہلا ناول نگار ہے، آیے مانو۔ اور یہ سب اُس زمانے کی باتیں ہیں جب داستان، تمثیلی قصے اور ناول کا امتیازی فرق واضح کیا جا چکا تھا۔ خود ہمارے ہاں عسکری صاحب کے علاوہ پروفیسر آل احمد سرور اور ڈاکٹر محمد احسن فاروقی، سروانتیس کے ڈان کیخوتے ڈی لامانشا کو ناول شمار کرتے ہیں۔

اب آگے چلیے۔ جان بنین کی واقعیت سے اولین شناسائی کی مثال: "بُرے آدمی کی زندگی اور موت" (Life and death of Mr. Badman) ہے، جسے اُس دَور کے بعض ناقدین نے ناول قرار دیا۔ جب کہ آج صورتِ حالات اس سے یکسر مختلف ہے۔ ہم نے جان لیا کہ Mr. Badman کا نام ہی اس بات کی چغلی کھاتا ہے کہ وہ محض ایک اخلاقی صفت سے متعلق ہے۔ یعنی یہ کردار اسم بہ مسمیٰ ہے۔ ہر نوع کی بدی کو اس ایک کردار میں یکجا کر دیا گیا ہے۔ یہ تمثیلی انداز میں بدی کی کھلی Personification ہے۔

نذیر احمد دہلوی کے معاملے پر غور کریں تو یہ سارا کچھ حکایاتِ سعدی، حکایاتِ لقمان اور لوک ادب سے متعلق تمثیل نگاری کا کیا دھرا ہے یا پھر داستانوں کے نیک اور بد عاشق اور ہوس پرست کرداروں کے تقابلی مطالعے کا لازمہ، لیکن مغرب میں بھی اس اڑچن کی باقاعدہ ایک وجہ سمجھ میں آتی ہے اور وہ ہے درسِ اخلاق کی ریل پیل۔

ارسطو کے نظریۂ کتھارسس میں اخلاقیات کا درس موجود ہے، یہاں تک کہ ہنری فیلڈنگ کو بھی "درس اخلاق" سے الگ کرکے نہیں دیکھا جا سکتا۔ یہ الگ قصہ ہے کہ فیلڈنگ نے روایتی اخلاق کی جگہ واقعاتی اخلاقیات کا نظریہ پیش کرکے وقتی طور پر سب کو ڈانٹ ڈپٹ دیا اور اس کے ناولوں کا یہی روایتی اخلاقیات سے انحراف تمثیلی قصے سے ناول کی طرف پہلا کامیاب موڑ تھا۔

فیلڈنگ نے ٹوم جونس (Tom Jones) کے مرکزی کردار کو بداخلاقی کا مجرم دکھایا اور اس کی پاک طینتی پر زور دیا۔ اس کے باوجود کوئی فرق نہیں پڑا اور ڈاکٹر سیموئل جانسن کی مدلل مداحی بھی اس کے کسی کام نہ آئی اور فیلڈنگ بھی ایک حد تک تمثیلی قصے کا اسیر ہی رہا۔ البتہ آگے چل کر وہ کامیاب ہوا۔

ہمارے ہاں جب نذیر احمد دہلوی کو اُردو کا پہلا ناول نگار کہا جاتا ہے تو درحقیقت ہم بھی وہی غلطی دوہراتے ہیں جو جان بنیَن کو پہلا ناول نگار شمار کرنے پر ہوئی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ سیموئل رچرڈسن کی تصنیف پامیلا (Pamela) تک کو ناول شمار کرنا غلط ہے۔ اس کے باوجود کہ Pamela قدیم داستانوں کی حدبندی اور کردار سازی سے باہر ہے اور نہ ہی اس میں نذیر احمد دہلوی اور جان بنیَن کے اسم بہ مسمّیٰ کرداروں کی جھلک دیکھنے کو ملتی ہے۔ لیکن ہے یہ بھی فیلڈنگ کے ٹوم جونس کی طرح کلّی طور پر اخلاقی رنگ میں ڈوبی ہوئی۔ اور اپنے اس موعظتی رنگ پر رچرڈسن فخر بھی کرتا ہے۔ وہ خود کہتا ہے:

All my stories I am Bold to say, carried

with them an useful moral [۳]

رچرڈسن کا تمثیلی قصہ "پامیلا" دراصل پامیلا نامی ایک نسوانی کردار کے لکھے ہوئے خطوط کا مجموعہ ہے جسے پہلے پہل رچرڈسن نے ۱۷۴۰ء میں "پامیلا اور درچو روارڈڈ" کے عنوان سے شائع کروایا تھا۔

پامیلا، جو مفلس اور شریف النفس ماں باپ کی سادہ لوح باعصمت لڑکی ہے اور اپنے کنبے کی کفالت کی خاطر ایک نیک سیرت بزرگ خاتون کی خدمت پر مامور ہے۔ جب کہ

اسی نیک سیرت بزرگ خاتون کا عیاش بیٹا "لارڈ" پامیلا پر بُری نظر رکھتا ہے۔ پامیلا انتہائی ثابت قدمی کے ساتھ بزرگ خاتون کی خدمت کرتے ہوئے اپنی عصمت کی حفاظت کرتی ہے۔ وہ جذبات سے مغلوب ہوکر لارڈ کے سامنے جھکتی نہیں جاتی بلکہ اپنے کردار کی عظمت سے اُسے شادی پر آمادہ کرلیتی ہے۔ یوں پامیلا کا کردار مسطح اور ہموار ہے۔ کلّی طور پر اخلاقی رنگ میں ڈوبا ہوا۔ اس کے مقابلے میں لارڈ اپنے ہر جتن میں ناکام دکھائی دیتا ہے، اور کیوں نہ ہو رچرڈسن نے پامیلا کو اخلاقیات کی Chastity Belt جو پہنا رکھی ہے۔ فیلڈنگ کا یہ اعتراض برمحل ہے کہ اس نوع کی کشاکش میں پامیلا کا پاکباز رہنا یکسر مصنوعی اور جذباتی عمل ہے، واقعاتی نہیں۔

عالمی ادبی منظر نامے پر تمثیل نگاری کا چلن مختلف ادوار سے گزرا ہے۔ اوّل اوّل ہومر کے رزمیوں میں اخلاقی صفات کو تخیئلی جسم Personification دیا گیا۔ اڈیسی میں ایتھنی دیوی (مہربان فطرت)، پوسائیڈن (غیظ وغضب یعنی قہارِ فطرت۔ پولیفیموس (سمندری دیوتا پوجن کی اولاد۔ بے پناہ طاقت کا گھمنڈ) اور کرکی دیوی جنسی اشتہار کی علامت ہے۔ یوں ہومر نے قرونِ وسطیٰ کے مغربی ادب کو تمثیل نگاری کی راہ سجھائی

سپنسر (Spenser) نے سولہویں صدی عیسوی میں "شیفرڈ کیلنڈر" اور "فری کوئین" میں بالترتیب ماہ بماہ بدلتی ہوئی جذباتی کیفیات اور ارسطو کی اخلاقیات کے مطابق بارہ اخلاقی صفات کی تجسیم کردی۔ اس نوع کی تمثیل نگاری میں اخلاقی صفات کے مجسّمے روزمرّہ کی دیکھی بھالی زندگی سے اوپر اُٹھ اُٹھ کر مافوق کی حدود میں داخل ہوتے رہے۔ جبکہ ۱۷ ویں صدی عیسوی کے وسط میں تمثیل نگاری نے دور از قیاس تمثیلی مراحل کے مقابلے میں روزمرہ زندگی کے منظرنامے کو ترجیح دی اور یوں تمثیل کا چلن منظوم طرزِ اظہار سے نثر کی طرف منتقل ہوگیا۔ جس کا بہترین نمونہ جان بنیئن کی The Pilgrim's Progress ہے۔ اس کے اوّلین حصّے میں عیسائیت کے تخیئلی جسم "کرسچین" (مرکزی کردار) کو اپنے گناہوں کے بوجھ تلے کراہتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ کرسچین کا مرکزی کردار

تمثیلی ہے، جو راہِ نجات پر چلتے ہوئے تمثیلی دُنیاؤں سے گزرتا ہے اور تمثیلی کرداروں سے
نباہ کرتا ہوا آخرکار آسمانی شہر میں داخل ہوتا ہے۔

اس تمثیلی قصّے کے اکثر و بیشتر مقامات، تمثیلی ورتارے کے باوجود حقیقی دُنیا سے
متعلق ہیں۔ جان بنین رومانی تصورات کی لہروں پر بہتا چلا گیا، خصوصاً وہ مقام،
جہاں اس کا تخلیق کردہ تمثیلی کردار "کرسچین" دیوِ نااُمیدی کے قبضۂ قدرت میں چلا
جاتا ہے۔

اسی طرح فیلڈنگ کا "ٹوم جونس" اور رچرڈسن کی "پامیلا" مروّج اخلاقیات
کے زیرِ اثر تمثیل کے دائرۂ کار سے اوپر اُٹھنے کا جتن تو کرتے رہے لیکن کامیاب نہیں ہو سکے۔

معاصر ناقدین کے فکشن سے متعلق باہمی مجادلوں اور بحث و تمحیص نے ہنری فیلڈنگ
کو سوچ بچار پر مجبور کر دیا۔ اس نے اپنے تخلیق کردہ "ٹوم جونس اور رچرڈسن کی پامیلا پر
چڑھی ہوئی اخلاقیات کی موٹی تہہ کا گہری نظر سے مشاہدہ اور تجزیہ کیا اور بالآخر واقعیت کے
قربت اختیار کرنے کے سبب انگریزی ادب کا پہلا باقاعدہ ناول لکھنے میں کامیاب ہوا۔

ناول جوزف اینڈریوز (مطبوعہ: ۱۷۴۲ء) میں پامیلا کا بھائی، رچرڈسن کی "پامیلا"
کی سی نفسی کیفیات کا حامل ہے لیکن آخر آخر میں معاشرتی اقدار کا ریلا اُسے یکسر دوسرے
ڈھرّے پر ڈال دیتا ہے۔ اس کردار کی یہی شکست، ہنری فیلڈنگ کو بطور ناول نگار، روایتی
اخلاقیات کے محدود دائرے سے باہر نکال لے گئی اور یوں اسے انگریزی کا پہلا ناول نگار ہونے
کا افتخار نصیب ہوا۔ جب کہ خود اس نے اسے Comic epic poem in prose قرار
دیا تھا۔ ہمارے ہاں نذیر احمد دہلوی کو نہ تو فکشن رائٹنگ کی سطح پر اس نوع کی معاصرانہ چشمک
میسّر تھی جو رچرڈسن اور فیلڈنگ کے مابین دیکھنے میں آئی اور نہ ہی یہاں تنقید اور تجزیہ
نگاری کی وہ سطح دیکھنے کو ملی جو فیلڈنگ کے Tom Jones کے حق میں ڈاکٹر سیموئل جانسن
کے ہاں پائی جاتی ہے یا رچرڈسن کی "پامیلا" کے ردّ میں فیلڈنگ کی تحریروں کا حصّہ ہے۔

ہمارے ہاں نذیر احمد دہلوی کے دَور میں شبلی نعمانی، محمد حسین آزاد، الطاف حسین
حالی اور امداد امام اثر صرف چار نام ہی ایسے دکھائی دیتے ہیں جو اگر ناقدانہ سطح پر فکشن

میں دلچسپی لیتے تو ان کے تجزیے نذیر احمد دہلوی کے لیے سودمند ہو سکتے تھے۔ لیکن چاروں کا سارا زور شاعری پر صرف ہو گیا۔

یوں ہمارے نذیر احمد دہلوی کی مراۃ العروس (طبع اوّل: مفیدِ عام، آگرہ، ۱۸۶۹ء)، بنات النعش (طبع اوّل۔ مفیدِ عام، آگرہ، ۱۸۷۲ء)، توبۃ النصوح (طبع اوّل: مفید عام آگرہ، ۱۸۷۴ء)، محصنات یعنی فسانۂ مبتلا (طبع اوّل: نولکشور، لکھنؤ، ناقص ایڈیشن: ۱۸۸۰ء) دوسرا ایڈیشن مطبع انصاری، دہلی، ۱۸۸۹ء)، ابن الوقت (طبع اوّل، مطبع انصاری، دہلی، ۱۸۸۸ء) ایامیٰ (طبع اوّل: دہلی پرنٹنگ ورکس، دہلی، ۱۸۹۱ء) اور رویائے صادقہ (طبع اوّل: مطبع انصاری، دہلی، ۱۸۹۳ء) کلی طور پر مذہبی رنگ اور روایتی اخلاقیات میں ڈوبی ہوئی تمثیلیں ہیں۔

۱ مراۃ العروس کا موضوع حسنِ معاشرت اور امورِ خانہ داری کی تعلیم ہے اور کردار اسم بہ مسمیٰ۔ اس قصّے کو تو نذیر احمد دہلوی نے سبقاً سبقاً تحریر کیا۔ یعنی جب ضرورت پڑی تو اپنی بیٹی کی خاطر آگے کا سبق تصنیف کر دیا اور وہ بھی قلم برداشتہ۔ پہلے اڈیشن کے سرورق پر نمایاں کر کے لکھا گیا ہے کہ "وضع ظاہر، لباس اور طرزِ تمدّن میں انگریزوں کی تقلید کے نقصان دکھا کر مسلمانوں کو اس سے باز رکھا جائے۔"

۲۔ بنات النعش کا موضوع تعلیم نسواں، خصوصاً معلوماتِ علمی ہے۔ امورِ خانہ داری سے متعلق بحثیں کثرت سے ہیں۔

۳۔ توبۃ النصوح کا موضوع تربیت اولاد ہے اور نصوح کا کردار اسم بہ مسمیٰ۔ سچی اسلامی زندگی کا درس مقصود ہے۔

۴۔ محصنات یعنی فسانۂ مبتلا کا موضوع تعدّدِ ازواج کی معاشرتی خرابیاں ہے۔ کثرت ازواج سے متعلق مذہبی و معاشرتی سطح پر تجزیہ، جدید اور قدیم تعلیم کی خرابیاں، عورتوں میں جاہلانہ رسوم و توہّمات، میراث کی تقسیم کا اسلامی نظام اور عورتوں کی حق تلفی نیز حقوق العباد کا ذکر مقصود ہے۔ البتہ زہر خورانی کے بعد قصّہ ایک حد تک واقعاتی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اجتماعی سطح پر پورے

قصے میں اخلاقیات کی دبیز تہہ ہے، جس نے اسے تمثیل کے درجے سے اوپر اٹھنے نہیں دیا۔

۵۔ ابن الوقت میں علی گڑھ تحریک کے منفی پہلو پر طنز اور انگریزوں کی اندھی تقلید کے نتائج واضح کیے گئے ہیں۔ ابن الوقت کا مرکزی کردار اسم بامسمیٰ ہے اور اس میں سرسید کے کردار کی جھلک نمایاں ہے۔

۶۔ ایامیٰ کا موضوع عقدِ بیوگاں کی اہمیت اور افادیت ہے۔

۷۔ رویائے صادقہ میں مرکزی کردار صادقہ کے طویل مذہبی خواب کے پردے میں دینی مسائل اور اختلافی معاملات کا حل بے تکلف مکالمے کے پیرائے میں ملتا ہے۔ یہ درحقیقت مولوی نذیر احمد دہلوی کے مذہبی عقائد کی تفسیر ہے۔ جس کی تکمیلی صورت ان کی خالصتاً مذہبی تصنیف الاجتہاد (طبع اوّل: باہتمام مولوی رحیم بخش، شمسی پریس دہلی، ۱۳۲۵ھ مطابق ۱۹۰۷ء) میں دیکھنے کو ملتی ہے۔

فرانسیسی نقاد سانت بیو کے کلاسیک کی وضاحت سے متعلق مضمون کی روشنی میں دیکھیں تو نذیر احمد دہلوی کے مراۃ العروس، توبۃ النصوح، فسانۂ مبتلا اور ابن الوقت چار ایسے تمثیلی قصے ہیں جن کے ذریعے انسان کے فکری سرمائے میں روایت کی بازیافت کے سبب بیش بہا اضافہ ہوا، اخلاقی صداقتوں کی از سرِ نو دریافت ہوئی، انسان کے خارج میں رفتہ رفتہ مدھم پڑنے والے دائمی جوش و جذبے کو بڑھاوا ملا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تخاطب کی اپیل محدود نہیں — "سب کے لیے" اور "سب سے" مکالمے کی بنیاد پر بات آگے بڑھی۔ طرزِ بیان نے دل موہ لیے، جدت برائے جدت کی بیساکھیوں کے بغیر۔ یہ تخلیقی صفات دائمی اور آفاق گیر تھیں، نیز ان کی شہرت عمومی اور انفرادیت تسلیم شدہ۔

یہی خصوصیات ہیں جن کے سبب نذیر احمد دہلوی کلاسیک مصنف کے طور پر نمایاں ہیں۔ اور متذکرہ چاروں تمثیلی قصے کلاسیک شمار کیے جاتے ہیں۔ بطور خاص ابن الوقت کے حوالے سے بات کی جائے تو یہ تمثیلی قصہ ہندوستان میں مشرق اور مغرب کی دینی، فکری، سماجی اور سیاسی آویزش کی تاریخ اور نسب ناموں کا مخزن ہے۔ مشرقی فکر اور صداقت

کی بازیافت کا ذریعہ ہے۔ مشرق و مغرب کے صدیوں کے تجربات کا نچوڑ ہے تمثیلی قصہ ہوتے ہوئے فکری سطح پر حقیقت پسندانہ افسانوی ادب کا سنگِ بنیاد ہے۔ خواب و خیال اور جیتی جاگتی زندگی میں باہمی فاصلوں کی نشاندہی کرتے ہوئے سارے ہندوستان کے منقلب ہوتے ہوئے اجتماعی رویّوں اور انفرادی فطرت کا بسیط مشاہدہ اور تجزیہ ہے۔ گو یک طرفہ ہی سہی۔

نذیر احمد دہلوی لکھتے ہیں:

"انگریزوں کی عملداری میں امن ہے، انصاف ہے۔ زور نہیں، ظلم نہیں۔ مگر خدا جانے کیا بات ہے، اگلے وقتوں کی سی خیر و برکت نہیں رہی۔" (ابن الوقت)

ایسا کچھ کیوں تھا؟ یا نذیر احمد نے ایسا کچھ کیوں محسوس کیا؟

اس ضمن میں غور و فکر سے دو ایک باتیں سمجھ میں آتی ہیں:

۱- اس دور کے ہندوستان میں فکری سطح پر مسلمانوں کا ایک گروہ مغرب کے زیرِ اثر ہر بات اور ہر تبدیلی کو قبول کرنے کو بے تاب دکھائی دیا بشرطیکہ حکومتِ انگلشیہ کا قرب حاصل ہو جائے۔

۲- دوسرا گروہ مذہبی کٹّر پن کی اُس منزل پر فائز تھا، جس کے نزدیک انگریزی پڑھنا بھی عیسائی بننے کے مترادف تھا۔

۳- تیسرا گروہ نئی روشنی اور انگریزی تعلیم و تعلم کا قائل تھا اور اس ضمن میں سرسیّد سے متفق بھی، لیکن سرسیّد کی مذہب سے متعلق سوچ اُسے ناپسند تھی۔ انہی لوگوں میں نذیر احمد دہلوی بھی شامل تھے، جو انگریز حکّام بالا تک رسائی تو چاہتے تھے لیکن مسلمان رہتے ہوئے۔

۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے بعد کی دُنیا کی یہ فکری آویزش ابن الوقت لکھنے کی بنیاد بنی۔

قصے کا آغاز ۱۸۵۷ء کے ہنگام سے ہوتا ہے۔ یہ ہندوستان کے بدلتے ہوئے تمدن

معاشرتی سطح پر ہر نوع کی اکھاڑ پچھاڑ کا عہد ہے۔ ایک ایسا زمانہ جب برصغیر کے متوسط ، کے مسلمانوں سے عمومی تعصبات، فکری الجھیڑے، خانگی اور مجلسی زندگی میں جنم لینے والی رلیاں، حاکم و محکوم کے بیچ پلنے والے مسائل اور (نذیر احمد کے خیال میں) راہ گم کردہ ؤانانِ ملت کی جذباتی اور ذہنی کیفیات اور اس کے درجے ایک مقیاس الحرارت ، متقاضی تھے۔

یوں ابن الوقت کا کردار اور اس کے ردّ یا موافقت میں تعمیر کی گئی فضا بندی اور دار سازی ایک مقیاس الحرارت کی تشکیل سے کم نہیں۔ کرداری سطح پر ابن الوقت نئی نسل لمحہ بہ لمحہ منقلب ہوتے ہوئے افکار اور حجتہ الاسلام، قدیم مذہبی نقطۂ نظر کے نمائندہ ہیں۔ ہذا کہیں تو ابن الوقت، روایتی معنوں میں ابن الوقت دکھائی دیتا ہے اور کہیں حقیقتاً وقت کا بیٹا"۔ ایک ایسا جدید ذہن جو اپنے عہد کے متنوع مسائل کا شعور رکھتے ہوئے مناسب ر ردِ عمل ظاہر کر سکتا ہے۔ یہ کردار ڈھلا ڈھلایا نہیں بلکہ پورے قصے میں اس کی بتدریج شوونما ہوئی ہے۔

ابن الوقت، ابتدا سے ہی ایک خاص افتادِ طبع کا مالک ہے۔ فارغ اوقات میں ماریخ کا مطالعہ اور کھنڈرات سے دلچسپی، نیز ان سے متعلق غور و فکر اس کا معمول ہے۔ شموس العلماء پیدا کرنے والے دہلی کالج کی تعلیم اور آگے چل کر نوبل کی تربیت، اس کی فکری اٹھان کے مختلف حوالے ہیں۔

زندگی کی گھمسان میں کود پڑنے سے پہلے ابن الوقت اس چو رستے پر نگاہ ڈالتا ہے، جس کی ایک راہ انگریز کے خلاف پیدا شدہ منافرت اور تعصب کے خاتمے اور مفاہمت کی ہے۔ اور اس کے دوسرے سرے پر انتظامیہ میں شرکت ممکن ہے۔

دوسری راہ ہندو مسلم موافقت کی ہے۔ اس لیے بھی کہ اب مسلمان اور ہندو حاکم اور محکوم کے بجائے حکومتِ انگلشیہ کی رعیت کے رشتے میں پرو دیے گئے۔

تیسری راہ عیسائی مشنری تحریکوں (از قسم بپٹسٹ پادری مشن سیرام پور) کے سامنے بند باندھنے کی ہے۔ جب کہ ایسا ہرگز نہیں کہ کمپنی کی حکومت یا حکومتِ انگلشیہ نے

عیسائی مشنری تحریکوں کو بڑھاوا دیا ہو۔ جب کہ چوتھی راہ مسلمانوں میں پائی جانے والی جہالت اور رجعت پسندی کو روشن خیالی میں بدلنے کی تھی۔

ایسے میں ابن الوقت جائے تو کدھر جائے۔ شدید بے یقینی کی صورت حال میں ایک دَر اور کھلتا ہے۔ ابن الوقت کا جذبۂ ترحم کہیں یا انسان دوستی' وہ بلوائیوں کے ہاتھوں بے موت مرجانے سے نوبل کو بچا لیتا ہے۔ حکومتِ انگلشیہ اس کے اس اقدام کو سراہتے ہوئے قطعۂ اراضی سے نوازتی ہے' نیز ڈپٹی کلکٹر کے منصبِ جلیلہ پر فائز کرتی ہے۔ بظاہر وہ جنٹلمین بن گیا اور اپنے بھائی بندوں کی نظر میں "کرسٹان" ٹھہرا۔

ابن الوقت کی اس ظاہری اور داخلی کایا کلپ میں اس دَور کے تعلیم یافتہ طبقے کی نفسی کیفیات کو دخل ہے۔۔ ایک ڈنر میں جب ابن الوقت کا تعارف حکومتِ انگلشیہ کی انتظامیہ سے کروایا جاتا ہے تو ابن الوقت بڑی اہم گفتگو کرتا ہے۔ اُس کے خطاب میں معاشرتی' مذہبی اور سیاسی مسائل پر گفتگو کے دوران ہندوستانی مسلمانوں کا نقطۂ نظر خاص طور پر توجہ کا طالب ہے۔ اُس نے مسلمانوں کو جنگِ آزادی کے ہنگام سے بری الذمّہ ثابت کیا۔ اس لیے کہ ابن الوقت کے نزدیک حاکم اور محکوم کی نئی حیثیت کی تعیین میں مذہبی تعصب کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ وہ مختلف النوع براہین و دلائل سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں میں کوئی منافرت نہیں۔ دونوں اہل کتاب ہیں لہٰذا دونوں کے عام میل جول میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس توجیہہ کے سبب ابن الوقت اسلام اور عیسائیت کے درمیان ایک پُل کا کام دے رہا ہے۔ دوسری جانب نوبل کا رویّہ ایک سوچے سمجھے منصوبے کی پیداوار دکھائی دیتا ہے۔ عام میل جول میں نوبل کا رویّہ ہندوستانیوں سے یکساں نہیں۔ ابن الوقت سے اُس کی موانست ایک خاص مقصد کے حصول کی خاطر ہے۔ اسی طرح ابن الوقت بھی درحقیقت وہی کچھ نہیں چاہتا جو کچھ کہ ظاہر کر رہا ہے۔

ابن الوقت کامیابی کی راہ پر چل نکلا تھا' لیکن اس سے ایک بڑی بھول ہوئی۔ وہ جن لوگوں کی اصلاح کا طلب گار تھا' اپنے مذہبی اعتقادات اور ترمیم شدہ نظریات کے سبب اُن سے دور ہوتا گیا۔ یا یوں کہیے کہ اُن لوگوں نے اُسے ردّ کر دیا۔ یوں الگ تھلگ ہو جانے

سے، جن کی اصلاح مقصود تھی، اُن کی اصلاح ممکن نہ ہو سکی۔

ابن الوقت کے ترمیم شدہ مذہبی نظریات و اعتقادات نذیر احمد دہلوی جیسے راسخ العقیدہ مسلمان کے معتقدات کا تضاد ہیں۔ ابن الوقت اپنے تجربات کی معرفت ایک ایسے منطقے میں جا نکلتا ہے جہاں قدم رکھنے میں خود نذیر احمد کو تامل تھا۔ لیکن یہ بھی ایک کھُلی حقیقت ہے کہ نذیر احمد دہلوی نے ابن الوقت کی کردار سازی کا یہ تجربہ کٹّر مذہبیت کے اعتقادی منطقے سے باہر نکل کر کیا۔

ابن الوقت کے خیال میں :

"خدا اور آدمی کے مابین ایک معاملہ ہے، جس میں کسی دوسرے شخص کو مداخلت کا اختیار نہیں۔" (ابن الوقت)

"مذہبی رسوم کی پابندی اور لوازم مذہب پر کاربند رہنا بھی ضروری ہے۔" (ابن الوقت)

گو نذیر احمد دہلوی، ابن الوقت کی جُملہ ناکامیوں کے اسباب اس کے اعتقادات کی کمزوری میں تلاش کرتے ہیں اور معاشرتی و سیاسی محرکات کو نظرانداز کر دیتے ہیں لیکن یہ یک طرفہ نفسیاتی تجزیہ بھی خاصے کی چیز ہے۔ خاص طور پر ابن الوقت کا رات کے وقت اپنے پُرانے کپڑے پہن کر رشتے داروں کے ہاں ابن الوقت کی نفسی کیفیتوں کا عجیب و غریب بیان ہے۔

قصّہ آگے بڑھتا ہے :

بالآخر عوام الناس سے کٹ کر رہ جانے اور ظاہری نمود و نمائش پر بے پناہ اخراجات کے سبب ابن الوقت مقروض ہو جاتا ہے۔ پھر جب نوبل لندن چلا گیا تو اس کی سرپرستی سے محروم ابن الوقت کو حکومتِ انگلشیہ کے افسران بالا نے بے طرح تنگ کرنا شروع کیا۔ ناعاقبت اندیشی اور کوتاہ بینی اس کے علاوہ ہے۔ دمِ آخر حجتہ الاسلام کی بدولت جملہ مصیبتوں سے نجات پائی۔

ابن الوقت کے پورے قصّے میں اُس دَور کے رجعت پسند کٹر مولوی اور نذیر احمد

دہلوی کا رویہ یکساں دکھائی دیتا ہے۔ جیسے جیسے ابن الوقت مشرقی وضع چھوڑتا ہے، نذیر احمد اس سے متنفر ہوتے چلے جاتے ہیں۔ حالانکہ پورے قصے میں چند ایک مقامات کے علاوہ ابن الوقت کے نظریات ایک روشن خیال مسلمان کے نظریات ہی دکھائی دیتے ہیں۔

بقول سبط حسن: "(ابن الوقت) کے نام سے آدمی چونک جاتا ہے کہ پرلے درجے کا موقع پرست ہوگا لیکن دراصل وہ مصلح قوم ہے۔"

ابن الوقت کی انگریزوں سے قربت کسی ذاتی منفعت کے پیش نظر نہ تھی بلکہ ملکی اور ملّی حالات کو سدھارنے کی ایک کوشش تھی۔ نہ ابن الوقت نے نوبل کو کسی لالچ کے پیش نظر پناہ دی۔ وہ برملا کہتا ہے:

"میں نے اس خدمت کے عوض میں سرکار سے کسی صلے یا انعام کی درخواست نہیں کی، نہ مجھ کو اس کا حق یا دعویٰ ہے۔" (ابن الوقت)

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابن الوقت کی کردار سازی کرتے ہوئے نذیر احمد دہلوی نے سرسید احمد خاں کا خاکہ اُڑایا؟

اس خصوص میں بہت سے ناقدین نے دو ٹوک بات کی ہے۔ ڈاکٹر محمد احسن فاروقی، ڈاکٹر سید عبداللہ، سبط حسن اور عبدالسلام نے اسے سرسید کا خاکہ اُڑانے سے تعبیر کیا۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ

"نذیر احمد نے سرسید کے عروج اور قبولِ عام کے خلاف کسی پوشیدہ جذبۂ رقابت سے مغلوب ہو کر کتاب لکھی ہے۔"

اس نقطۂ نظر کو رَد کرنے میں بھی ہمارے بعض اکابرین نے اتنا ہی زور لگایا۔ ڈاکٹر محمد صادق نے ماہ نو بابت ۱۹۵۱ء میں اسے ایک بڑی غلط فہمی قرار دیا اور ماہ نو کے اسی شمارے میں شاہد احمد دہلوی نے جامع مسجد لاہور میں پیش آنے والے اس واقعے کی یاد دلائی جب سرسید احمد خاں، لاہور میں "نیچری" کہلائے اور نذیر احمد دہلوی نے ان کی بروقت مدد کی۔

شیخ محمد اکرام نے اوّل الذکر نقطۂ نظر کے حامل ناقدین سے متعلق لکھا کہ

"وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ محمڈن ایجوکیشن کی کانفرنس کی دل کشی کا
بڑا سبب نذیر احمد کی تقریریں ہوتی تھیں۔" (موجِ کوثر)

یہ سب بھی دُرست لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ ابن الوقت کا اوائلِ جوانی میں مطالعۂ تاریخ سے شغف، کھنڈرات سے دلچسپی، ایک عیسائی خاتون کو بلوائیوں سے بچالے جانا، مدلل انداز میں مسلمانوں کو جنگِ آزادی کے ہنگام سے بری الذمہ قرار دینا، عیسائی مسلم مغائرت دور کرنے کی کوشش، مذہبی اعتقادات اور معترضین، نیز حکومتِ انگلشیہ سے منصب پانا چند ایسے واضح اشارے ہیں جنھیں ابن الوقت کی کردار سازی کے ضمن میں جھٹلانا ممکن نہیں۔ لیکن اس میں کوئی عیب نہیں اور نہ ہی اسے "کسی پوشیدہ جذبۂ رقابت" کا شاخسانہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

فکشن کی بنیاد کوئی بھی واقعہ (یا واقعات کا سلسلہ) اور کوئی بھی جیتا جاگتا کردار بن سکتا ہے۔ یہ قطعاً ضروری نہیں کہ فکشن کی بنیاد بننے والے خام مواد کو ڈھونڈ ڈھانڈ کر کسی فردِ واحد کا شخصی خاکہ اُڑانے پر محمول کیا جائے۔ جیسا کہ ابن الوقت کے سلسلے میں ہوا۔

ابن الوقت بطور ایک کردار، ہر سطح پر قدامت اور جدّت کے درمیان معلّق دکھائی دیا۔ یہ الگ قصّہ ہے کہ اُس زمانے میں مُسلم ہندوستانیوں کی طبائع ایسے سانچے میں ڈھلنے لگی تھیں، جس کی علامت ابن الوقت ہے۔ یہ کردار نذیر احمد کے دیگر من پسند کرداروں (از قسم تمیزدار بہو، حجتہ الاسلام اور نصوح) کی طرح منجمد کردار نہیں۔ وہ ہر طرح کے ماحول اور فضا میں اپنی شخصیت کا از سرِ نو جائزہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس قصّے میں اکثر ایسا ہوا بھی۔ چونکہ یہ نذیر احمد کا ایک معتوب کردار ہے، اس لیے مصنّف کے فکری تعصبات سے آزاد رہ کر اپنی شخصیت کی تعمیر خود کرتا ہے۔ نذیر احمد کے گھڑے گھڑائے نسوانی کرداروں سے یکسر مختلف، جنھیں بقول علی عباس حسینی، 'چھونے کے لیے شوہر کو وضو کرنے کی حاجت محسوس ہوتی ہے۔'

یوں کہا جاسکتا ہے کہ نذیر احمد دہلوی نے سارے تمثیلی قصّے اپنے مخصوص مذہبی، تعلیمی اور اخلاقی نظریات کے تحت لکھے۔ ان تمام تمثیلی قصّوں میں پلاٹ واضح اور مکمل ہے، ابتدا،

وسط اور تکمیل کا احساس بھی پایا جاتا ہے لیکن ابن الوقت کے علاوہ ان کے سارے کے سارے کردار ساکت ہی رہتے ہیں۔ مسطح اور ہموار کردار کسی بھی اندرونی اُٹھان اور تحریک سے یکسر خالی۔ اصغری، اکبری، محمد عاقل، محمد کامل، کلیم، ظاہر دار بیگ، نصوح، مبتلا، صادقہ اور ابن الوقت، غرضیکہ سب کے سب اسم بہ مسمیٰ کرداروں کے نام، حرکات و سکنات اور رویّے اپنی کل میں تمثیلی (Allegorical) ہیں۔

بے شک نذیر احمد دہلوی ہمارے ایک انتہائی اہم تمثیل نگار ہیں لیکن اُردو کے پہلے ناول نگار ہونے کا سہرا سر والٹر اسکاٹ کے مقلد عبدالحلیم شرر کے ماتھے پر ہی سجتا ہے۔ ◆◆

حوالہ جات

۱۔ اُردو کا پہلا ناول، از محمد علی صدیقی، مطبوعہ: قومی زبان، کراچی

۲۔ الفہرست، مرتبہ: سجاد مرزا بیگ دہلوی، حیدرآباد دکن، نظام پریس، طبع اوّل: ۱۹۲۴ء

۳۔ بحوالہ Two Centuries of English Novel

۴۔ حیات النذیر، از سیّد افتخار عالم مارہروی ثم بلگرامی، شمسی پریس، دہلی، ص ۱۵۴، ۱۹۱۲ء

٭

نذیر احمد کے ناول اور ناقدینِ ادب

اشفاق محمد خاں

مولانا نذیر احمد کے ناولوں سے متعلق ہمارے دانش ور عرصہ دراز تک اس بحث میں مصروف رہے کہ مولانا کے قصوں کو ناول کہا جائے یا نہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس بحث سے متعلق پروفیسر احتشام حسین (مرحوم) اپنے ایک مضمون[1] "نذیر احمد کے ناول" میں لکھتے ہیں:

"ہنری جیمس نے ۱۸۸۸ء میں اس کی شکایت کی تھی کہ انگریزی ناول نگاروں کے سامنے نہ تو فن کا کوئی نظریہ ہے اور نہ اس بات کا شعوری احساس اور عقیدہ کہ وہ ایک ادبی صنف کی تخلیق کر رہے ہیں۔ اگر یہ بات انگریزی کے لیے کہی جا سکتی ہے تو اُردو کس شمار میں ہے! یاد رکھیے کہ اتفاق سے یہ وہی سنہ عیسوی ہے جس سال نذیر احمد نے اپنا آخری ناول ابن الوقت ختم کیا۔ اس لیے اس پر بحث کرنا کہ نذیر احمد کے ناولوں کو ناول کہا جائے یا محض تمثیلی قصے، تقریباً تضییع اوقات ہے۔ ناول کی ہیئت کی لچک، موضوعات کی آزادی، اسالیب کا تنوع، تکنیک کی رنگارنگی ناول کی صورت کے متعلق کسی حرفِ آخر کے اعلان کی اجازت نہیں دیتے۔ اسی وجہ سے میں سمجھتا ہوں کہ نذیر احمد کے اکثر قصوں کو ناول کہنا غلط نہ ہوگا۔ وہ

خود اپنے خیال میں بھی ناول نگار تھے اور کہانیاں ناول ہی سمجھ کر لکھ رہے تھے اور میں بھی اُنھیں "ایک قسم" کے ناول ہی سمجھ کر اظہارِ خیال کر رہا ہوں۔"

افسوس کہ احتشام حسین صاحب مرحوم اس مضمون کے بعد پھر کوئی مضمون نذیر احمد پر نہیں لکھ سکے اور اللہ کو پیارے ہو گئے ــــ بہر حال مجھے بعض ناقدین ادب کے اُن بیجا اعتراضات اور نکتہ چینیوں کا تفصیلی جائزہ لینے میں احتشام صاحب کے مضمون سے تقویت حاصل ہوئی۔ نذیر احمد کی ناول نگاری کے سلسلے میں اب تک کچھ اس طرح کے خیالات کا اظہار کیا جاتا رہا ہے:

"اصلاح و موعظت اُن (نذیر احمد) کی گھٹی میں پڑی تھی.... مولوی صاحب کی تمام کتابوں میں اُن کی مقصدیت اس قدر نمایاں ہے کہ بعض اوقات تو اُنھیں ناول کہنے کو جی نہیں چاہتا.... اُن کے ناولوں کے پلاٹ سیدھے اور سپاٹ ہیں۔ ان میں نہ حُسن کی دلفریبیاں ہیں اور نہ عشق کی گرمیاں۔ مولانا چونکہ کٹّر مولوی تھے اور ایک بے پناہ واعظ، وہی کٹّر مولویت اور صبر آزما خطابت ان کے ناولوں میں جاری و ساری ہے۔" [۲]

"اُن کی متشرع طبیعت، رنگین طبیعت ہی نہیں بلکہ زن و شو کی محبت کے نام سے بھی لجاتی ہے۔" [۳]

"مولانا کی ساتوں تصنیفیں تمثیل ہی ہیں اور تمثیل کی حیثیت سے اُن کو جانچنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔" [۴]

فکر و فن کی جدید دنیا میں نذیر احمد کے ناولوں سے متعلق اس طرح کے خیالات اور اعتراضات بظاہر تو وزنی معلوم ہوتے ہیں مگر ۱۲۰ سال قبل نذیر احمد کی تنگ و تاریک مشرق کی دنیا کو آج مغرب کی روشن اور تابناک نظروں سے دیکھنا اور نئی نئی راہیں سجھانا اس لیے مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ مانگے کا یہ نور زیادہ دیر اور زیادہ دور تک ہمارا ساتھ نہیں دیتا۔ محض اعتراض یا نکتہ چینی کبھی بھی تنقید صالح نہیں بن سکتے۔ تنقید کا پہلو مقصد و منصب اگر انصاف اور صراحت

تسلیم کر لیا جائے تو پھر ہمیں سب سے پہلے نذیر احمد کے ماحول، زمانے، افکار و اقدار اور اُن کی منفرد شخصیت کا مطالعہ اپنی ہی چشمِ بینا سے کرنا ہوگا۔

اس حقیقت سے شاید ہی کوئی انکار کر سکے کہ نذیر احمد کا عہد مذہبی بادشاہت اور خانقاہی روایت پرستی کا عہد تھا۔ ۱۸۵۷ء کے سیاسی انقلاب نے معاشرتی زندگی کو تہ و بالا کر ڈالا تھا۔ اقدار متزلزل ہو چکی تھیں۔ افراتفری اور انتشار کی کیفیات سے ہر فرد و بشر دوچار تھا۔ بے یقینی نے زبوں حالی میں مزید اضافہ کر رکھا تھا۔ بالخصوص دہلی کے متوسط طبقے کے مسلمانوں کی حالت بڑی ہی ناگفتہ بہ تھی۔ نذیر احمد ان مسلمانوں کے شب و روز سے بخوبی واقف تھے۔ اُن کی نظر بدحال مسلمانوں کے ماضی، حال اور مستقبل تینوں پر تھی۔ چنانچہ بعض شدید اختلافات کے باوجود نذیر احمد کو سرسید کی تعلیمی اور سماجی اصلاحی تحریک کی حمایت ہی میں مسلمانوں کی فلاح و اصلاح اور ترقی کے امکانات نظر آئے۔ یہی بات نذیر احمد کی بصیرت اور بصارت، تدبّر اور تبحّر کی پہلی دلیل ہے۔ انھوں نے ہمیشہ سرسید سے اپنے خیالات و عقائد کے اختلافات کا اظہار بانگِ دہل کیا مگر ساتھ ہی بڑے خلوص سے جا بجا سرسید کے کارناموں کی عظمت اور اہمیت کا اظہار بھی کیا۔ مثلاً:

> "میں نے آج تک اُن (سرسید) کی دعوت کو رد نہیں کیا اور ان شاء اللہ کروں گا بھی نہیں اور باوجودیکہ میں اُن سے بعض باتوں میں اختلاف بھی کرتا ہوں تاہم میرے دل میں اُن کی ایسی عظمت ہے کہ اگر میں اُن کے تمام عقائد سے اتفاق رکھتا اور مجھ کو پیر کی تلاش بھی ہوتی تو میں ضرور اُن کے ہاتھ پر بیعت کر لیتا۔"
>
> (حیاتِ نذیر، ص ۲۴۲، مولف سید افتخار عالم بلگرامی)

آمدم برسرِ مطلب، الفاظ کا استعمال ادب اور تنقید میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ نذیر احمد یقیناً مذہبی آدمی تھے لیکن اُن کے سلسلے میں کٹر مولوی یا مولویت جیسے خطابات سے نوازنا ہمیں اُن کی اصل شخصیت اور کردار، اُن کی مذہبی فکر اور اُن کے لائحۂ عمل کو سمجھنے میں مدد نہیں کرتے

[illegible] ایک عام تقلیدی اور روایتی مولوی تصور کرنے لگتے ہیں جبکہ

معاملہ بالحقیقت اس کے برعکس ہے۔ نذیر احمد بلاشبہ مولوی تھے مگر ساتھ ہی ایک مفکر اور مجتہد بھی تھے۔ ان کا مسلک اور مطمح نظر عام تقلیدی مولویوں سے بہت جدا تھا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نذیر احمد خود بعض مذہبی اور سماجی مسائل و معاملات میں کٹر مولویوں سے ہمیشہ ٹکر لیتے رہے۔ درج ذیل اقتباس ملاحظہ فرمائیں :

"مولویوں کی طرف سے تو ہاتھ دھو رکھیے۔ یہ مولوی بات بات میں ایک دوسرے سے لڑتے بھی ہیں اور جھگڑتے بھی ہیں۔ سارے شہر میں کوئی ایک مولوی بھی ایسا نہیں نکلے گا جس کی نسبت کفر کے فتوے نہ لکھے گئے ہوں۔ مسلمانوں میں جتنے مولوی اُتنے گروہ۔ ایک کے پیچھے ایک بلکہ ایک کے ساتھ ایک نماز پڑھنے تک کا روادار نہیں۔ پھوٹ تو اِس قدر ہے مگر سیّد احمد خاں کو تو کوئی بھی اچھا نہیں کہتا۔ اور میری نظر میں تو ایک مولوی بھی نہیں آتا جو انگریزی وضع کے جواز کا فتویٰ دے۔ کوئی اور مسئلہ ہوتا تو میں جیسا کہتے فتویٰ لکھا کر لا دیتا۔ کچھ بڑی بات نہ تھی۔ ایک وقت کی دعوت کر دو اور مولوی صاحب کو چاہو کھلاؤ نہیں اُن کا حصہ اُن کے گھر پہنچا دو پھر جیسا چاہو فتویٰ لکھالو اور جب اور جتنی دیر چاہو، وعظ کہلوالو۔ مگر انگریزی کے نام سے تو مولوی بدکتے ہیں۔ جانتے ہیں ناکہ یہ انگریزیت ایک نہ ایک دن دنیا جہان سے مولویوں کا کھوجڑا کھو کر رہے گی تو میری صلاح ہے کہ مولویوں کا نام ہی نہ لو۔۔۔۔۔"

(ایک مکالمہ۔ ردیباچہ صادقہ، فصل ہشتم، صفحہ ۸۰-۸۶)

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ نذیر احمد واقعی روایتی اور کٹر مولویوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ اس گروہ کے مولویوں سے اُن کا جھگڑا رہتا تھا۔ اسی بنا پر ایسے لوگ سرسید کے ساتھ نذیر احمد کو بھی نیچری کہتے تھے اور اُن پر بھی طرح طرح کے فتوے لگانے پر تیار رہتے تھے وغیرہ وغیرہ۔

اس طرح ناقدینِ ادب کو کم از کم نذیر احمد کی اجتہادی اور اصلاحی مولویت اور عام

مولویوں کی جہالت سے عبارت روایات و معاشرت اور کورانہ تقلیدی مذہبیت کے فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔ نذیر احمد ایک عالم باعمل قسم کی شخصیت تھے اور وہ صرف مذہبی مولوی ہی نہ تھے ایک مفکّر اور مدبّر بھی تھے یعنی وہ مذہب اور زندگی کو الگ الگ کر کے نہیں دیکھتے تھے۔ شاید اس لیے کہ اُن کا مذہب ظاہری اور رسمی مذہب نہ تھا۔ ان کے نزدیک حقیقی مذہب ظاہر اور باطن دونوں کی اصلاح کا متقاضی ہے اور ان دونوں کی اصلاح مذہب کی عین تعلیم۔ وہ دُنیاوی معاملات و مسائل میں عقل کے دخل کو بڑی حد تک روا رکھتے ہوئے بھی عقل کی نارسائی پر زور دیتے ہیں یعنی عقل کی رسائی کی حدود جہاں ختم ہوتی ہیں تو پھر ان کے نزدیک معاشرتی ترقی اور اصلاح یا تمدّنی فلاح و بہبود کا انحصار ایک ایسے عقیدے پر ہوتا ہے جو سب کے لیے یکساں طور پر نجات و منفعت کا سبب بنتا ہے اور وہ عقیدہ ہے خدا کی وحدانیت، رسول کی رسالت پر ایمان اور حیات بعد الموت کا ایقان ـــ یہاں ضمیر اور شواہد اُن کے رہنما بن جاتے ہیں۔ موت کا یقین اور تصوّر بہت سی بُرائیوں اور ترغیبات سے دور رکھتا ہے اور صبر و توکل سے رنج فرو کرتا ہے۔ یہ ہے نذیر احمد کی مذہبی فکر اور بنیادی عقیدہ ـــ مگر اس بنیادی مذہبی عقیدے کا اثر اُن کی روشن خیالی یا سائنسی ترقی اور سماجی اصلاحی کوششوں میں قطعاً خارج نہیں ہوتا۔ انھوں نے اپنی تخلیقات میں اپنے مذہبی عقائد کو اپنے عہد کی ضرورت کے تحت اور منزلِ مقصود تک پہنچنے کی خاطر وسیلے کے طور پر استعمال کیا ہے۔ غور کرنے کی بات ہے کہ نذیر احمد جس معاشرے کے رُکن تھے اُس میں وہ اسلامی شریعت کے بجائے کسی دوسری شریعت یا نظامِ حیات کے متعلق سوچ ہی نہیں سکتے تھے۔ اس طرح اگر وہ اپنے عقائد میں کسی حد تک کٹّر تھے بھی تو یہ اُن کا قصور نہیں۔ زمانے اور ضرورتوں کا جبر بھی ہے مگر اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ ان کے عقائد دنیاوی اصلاح میں بڑی حد تک ممد و معاون رہے۔ خصوصاً اُن مسلمانوں کے لیے جو جہالت، رسمی مذہب اور توہم پرستی کے شکار تھے اور بدلتے ہوئے حالات میں جن کے ذہن پراگندہ ہو رہے تھے۔ ان مخصوص حالات میں نذیر احمد کسی جدید مادّی یا معاشی انقلاب کا نعرہ لگا کر یا صبحِ انقلاب کا یقین دلا کر لوگوں کی زبوں حالی دور کرنے کا تصوّر بھی نہیں کر سکتے تھے لہٰذا وہ لوگوں کی اصلاح اور بقا کا امکان اپنے ہی مخصوص تصوّرات اور

نظام اقدار میں پاتے تھے جس کی تشریح و تفسیر میں انھوں نے اپنی ساری عمر کھپادی۔ اُن کو اپنی فکر و نظر، علم و فضل، ذہانت اور طبّاعی پر یقیناً بھروسہ تھا اس لیے سرسیّد کی قومی اصلاحی تحریک میں اُن کو اگر ایک طرف "ملّایانِ مسجدی" سے ٹکر لینی پڑی تو دوسری طرف سرسیّد کی مشرق و مغرب کے تہذیبی امتزاج کی پالیسیوں سے بھی نبرد آزما ہونا پڑا اور خود از جا نہ جنید کے مصداق اپنی جگہ سے نہ ہلے۔ غرضیکہ نذیر احمد کو ان کے مذہبی عقائد نے کبھی بھی انھیں کوتاہ نظر (مولوی) نہ بننے دیا۔ اگر وہ بھی کوتاہ نظر اور بد دماغ ہوتے تو ان میں اور اُن کے ہمعصر مولویوں میں کوئی فرق نہ رہتا۔ نذیر احمد چیزوں کو دور تک دیکھنے کی صلاحیت رکھتے تھے اور ملک و قوم کی بد حالی کے اسباب پر بھی گہری نظر رکھتے تھے۔ ذیل کا مختصر سا بیان ان کی روشن خیالی، دور اندیشی اور حقیقت پسندی پر مبنی ایک پیش گوئی کا درجہ رکھتا ہے۔ فرماتے ہیں:

ہم میں لاکھوں عیبوں کا ایک عیب تو ہے مفلسی اور مفلسی بھی لازم کہ اب سے شاید دس نسلوں تک وضع ہوتی نظر نہیں آتی۔ اس پر مزید تعصب، جہالت، بے ہنری، بے ہمیتی، کاہلی، ناعاقبت اندیشی، خود غرضی اور نا اتفاقی یعنی تمام لوازم بداقبالی...." (حیات النذیر۔ خط نمبر ۱۶، صفحہ ۲۴)

اب جہاں تک اُن کے ناولوں میں "صبر آزما خطابت یا اصلاح و موعظت گھٹی میں پڑا" ہونے کا تعلق ہے تو عرض ہے کہ یہ بھی اُن کے عہد کی مجبوری تھی ــ یعنی ۱۸۵۷ء سے پہلے اور بعد تک دہلی شہر دینی علوم کا مرکز تھا۔ تقریباً ہر گھر میں ایک عالم دین یا واعظ موجود ہوتا تھا۔ شرفاء اور اہل قلم کی صحبتوں اور اُن کی گفتگوؤں میں دینی اور علمی اصطلاحوں کے استعمال کا عام رواج تھا۔ مناظرے اور مباحثے آئے دن ہوتے رہتے تھے۔ گھروں کے بزرگ، چھوٹوں کو پند و نصیحت فرماتے تو ان کے سارے انداز میں مولویانہ خطابت کا رنگ حاوی رہتا تھا۔ غرضیکہ اس تہذیبی اور تاریخی پس منظر کے بغیر ہم نذیر احمد کے فکر و فن پر نکتہ چینی کر کے اُن کے ساتھ غیر مودّبانہ سلوک کریں گے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ نذیر احمد کی "متشرع طبیعت، رنگین طبیعت ہی نہیں بلکہ زن و شو کی محبّت کے نام سے بھی لجاتی ہے" یہ بات بھی زیادہ مناسب نہیں معلوم ہوتی۔ جن

صاحبِ ذوق نے فسانۂ مبتلا اور ایامیٰ کا غور سے مطالعہ کیا ہے وہ یہ بات جانتے ہیں کہ ان دونوں ناولوں میں رومان، معاملاتِ عشق، ملاقاتِ عشق، حُسن پرستی اور شادی بیاہ کے مسائل سے متعلق خیالات کے علاوہ جنسی بے راہ روی پر بھی تبصرہ ملتا ہے۔ بلاشبہ نذیر احمد کا عہد، عہدِ جدید کی سی عریاں لذتیت اور خیالی رومانیت کی تصویر کشی کرنے کی اجازت نہیں دیتا تھا۔ شاید اسی بناء پر وہ نفسیاتی الجھنوں یا جنسی محرومیوں کو کسی ہیجانی انداز میں پیش کرنے کے بجائے اعتدال، معقولیت اور واقعیت کا لباس پہناتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ سمجھنا بھی درست نہیں کہ نذیر احمد "حُسن کی دلفریبیوں اور عشق کی گرمیوں" سے بے بہرہ تھے۔ ہاں وہ قدرے بے نیاز ضرور تھے اور اس بے نیازی کا سبب اُن کا سیرت پرست ہونا تھا وہ حُسنِ صورت کو ایک عارضی اور ثانوی حیثیت دیتے ہیں اور حُسنِ سیرت کو ایک دائمی قدر مانتے ہیں۔ وہ افلاطون کی طرح ایسے شعر و ادب اور تفریحی مشاغل کو بھی پسندیدہ نظروں سے نہیں دیکھتے تھے جو سوسائٹی کے لیے تخریبِ اخلاق اعمال کا سبب بنتے ہیں شاید اسی بناء پر وہ ایسے کلام کو درسی کتب سے خارج رکھنا چاہتے ہیں جو بچوں کو نو عمری سے ہی عاشق مزاج بنا دے۔ فرماتے ہیں:

"مبتلا کا تو حال یہ تھا کہ جو شعر عاشقانہ ایک بار بھی اس کی نظر سے گزرا دیکھنے کے ساتھ ہی کالنقش فی الحجر ہو گیا۔ غرض فیضانِ مکتب سے حمقت میں ایک صفت اور پیدا ہوئی یعنی عاشق مزاجی۔"

(فسانۂ مبتلا۔ دوسری فصل۔ آخری سطر)

گویا نذیر احمد اور حالی دونوں کی نیت بخیر تھی اور وہ اپنے اصلاحی اور مقصدی دور کے تقاضوں کے مطابق ماضی کے عیش پسند اور مجہول معاشرے کو معقول اور حقیقی صحت مند زندگی کی طرف لانا چاہتے تھے۔ نذیر احمد اور اُن کے احباب محمد شاہ رنگیلے اور اختر پیا جان عالم کی رنگ رلیوں اور عیش کوشیوں کو اُن کے زوال کا ایک بڑا سبب سمجھتے تھے اور ان کے عہد کے رقص و موسیقی کو لہو و لعب اور شعر و ادب کی اُس صنف کو نامعقول گردانتے تھے جس کا تعلق حقیقی زندگی سے منقطع ہو چکا تھا اور ساری زندگی گویا حُسن و عشق کی ایک داستان بن کر رہ گئی تھی۔ [illegible] رجحان اور رویے ہمارے جدید نقادوں کی خواہشات کے برخلاف اُس وقت کے

تمام معصری ادیبوں، قومی شاعروں اور مفکروں کے رویے اور رجحانات تھے۔ نذیر احمد کو ان سے کس طرح الگ تھلگ دیکھا جا سکتا ہے وہ ایک معلّم اخلاق کی حیثیت سے بھی صحت مند نصاب تعلیم رائج کرنے کے متمنی تھے وغیرہ وغیرہ۔

"نذیر احمد کے ناولوں کے پلاٹ سیدھے اور سپاٹ ہیں۔ یہ کہہ کر بھی ہم اُن کے ساتھ انصاف نہیں کر رہے ہیں۔ اگر ہم صرف اتنا سوچ لیں تو شاید اعتراض کا وزن کم ہو سکے گا کہ نذیر احمد داستانی دور کے ایک صاحب طرز اور صاحب بصیرت فن کار تھے۔ اگر اُن کا شعور اپنے دور سے آگے نہ ہوتا تو داستانوں کی فضا سے ایک بڑی چھلانگ لگا کر اپنے قصوں کی بنیاد نئے یعنی ناول (novel) کے فن پر ہرگز نہ رکھ سکتے تھے۔ یہ اُن کی فن کارانہ بصیرت کا ہی نتیجہ ہے کہ پہلی بار ہمیں اُن کے قصوں میں منطقی ترتیب و تنظیم، سماجی شعور، واقعاتی تحلیل، بیان واقعہ، کردار، مکالمے، منظر نگاری، زبان و بیان کی خصوصیات اور زندگی سے متعلق ایک مخصوص نقطۂ نظر جو ناول کے خصوصی عناصر ہیں وہ سب نظر آتے ہیں۔ نذیر احمد کے ناولوں کے پلاٹ سادہ اور اکہرے ہونے کے باوجود داستان سے مختلف ہیں۔ ان کے ناولوں میں ہم ایسی چلتی دنیا کے عام انسانوں کو سانس لیتے ہوئے دیکھتے ہیں اور وہ ہمیں اپنی ہی دنیا کی بھلی بری تصویر دکھاتے ہیں اور پہلی بار ہمیں اُن کی سوسائٹی کے متوسط طبقے کی معاشرتی، مذہبی، تہذیبی اور اخلاقی حالتوں کا نقشہ اور انسانوں کی مختلف فطری، ذہنی اور نفسیاتی و نفسانی کیفیتوں احوال معلوم ہوتا ہے۔ ان کے ناولوں کے پلاٹ سیدھے سادے یا سپاٹ ہونے کا سبب اگر ایک طرف ان کی مقصد سے سنجیدہ وابستگی ہے تو دوسری طرف ان کے محدود معاشرے سادہ اور غیر پیچیدہ زندگی بھی ہے۔ آج سے ۱۲۰ سال قبل کی سادہ معاشرتی زندگی اور سماج کے پیش نظر نذیر احمد کے ناولوں میں جدید عہد کی گوناگوں پیچیدگیوں اور کشمکش کی تلاش عبث ہے اور جہاں تک اُن کی مقصدیت پر اعتراض ہے تو یہ مقصد بھی اس مخصوص معاشرے مجبوری کے طور پر ہمیں ہر ادیب کے یہاں کسی نہ کسی طرح سے نظر آتا ہے۔ شاید اس لیے کی صدی بھی یورپ کی سترھویں اٹھارھویں صدی کی طرح "معاشرتی اصلاح" کی صدی چنانچہ نذیر احمد بھی محض قصہ گوئی کو اپنا مقصد نہ بنا سکے۔ اگر وہ ایسا کرتے تو شاید ان

حالات اور واقعات کو منظم اور مربوط کر کے مرکب اور جان دار پلاٹ تیار کرنا زیادہ مشکل کام نہ ہوتا۔ انھوں نے واقعات کے مقابلے میں افرادِ قصہ کے احوال کو پیش کرنا ہی اہم سمجھا۔ وہ سیرت نگاری اور سماجی زندگی کی جزئیات کو دلکش اور دلچسپ انداز میں بیان کرنے کا ایسا ہی ملکہ رکھتے تھے جو ہر بڑے ناول نگار کے اندر ہوتا ہے۔ نذیر احمد کے تین ناول ایسے ہیں جن میں دوسرے ناولوں سے قطع نظر، فن کارانہ طور پر پلاٹ کی تنظیم و ترتیب کا واضح شعور محسوس ہوتا ہے۔ بعض اربابِ فکر تو توبۃ النصوح کو اُن کا شاہکار ناول کہتے ہیں اور بعض ابن الوقت کو لیکن ڈاکٹر سید عبداللہ، فسانۂ مبتلا کے متعلق فرماتے ہیں:

> "فسانۂ مبتلا میں مقصد سے دل بستگی کا وہی عالم ہے جو مصنف کے اور ناولوں میں ہے مگر فن کے اسرار و رموز پر عبور کے معاملے میں اس کو ہم نذیر احمد کا شاید مکمل ترین قصہ کہہ سکتے ہیں۔"
>
> (سر سید اور اُن کے رفقاء۔ ص ۲۸۰)

گویا فسانۂ مبتلا کو اُردو کا پہلا مکمل ناول کہا جا سکتا ہے۔ اور بتدریج اُن کے ناولوں کے پلاٹ میں ہمیں ایک نیا شعور اُبھرتا ہوا نظر آتا ہے۔ توبۃ النصوح کے بعد فسانۂ مبتلا اور فسانۂ مبتلا کے بعد ابن الوقت میں نئے کردار اور اُن کی زندگیوں کے نئے نئے مسائل ہمارے سامنے آتے ہیں۔ فسانۂ مبتلا اور ایامیٰ میں خلافِ معمول معاملاتِ حُسن و عشق، حُسن پرستی اور جنسی بے راہ روی جیسے مضامین پر قدرے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس طرح جیسا کہ پچھلے صفحات میں کہا گیا ہے کہ نذیر احمد ہمارے ناقدوں کے اس اعتراض سے بھی بڑی حد تک بری ہو جاتے ہیں کہ "ان کی متشرع طبیعت، رنگین طبیعت ہی نہیں بلکہ زن و شو کی محبت کے نام سے بھی لجاتی ہے۔"

ہم آسانی سے کہہ سکتے ہیں کہ نذیر احمد کا شعور رفتہ رفتہ اپنے عہد کی تبدیلیوں کو گرفت میں لا رہا تھا۔ یہ ضرور ہے کہ وہ پرانی قدروں اور وضعداریوں کو اپنے سینے سے لگائے رکھنا چاہتے تھے مگر ساتھ ہی بدلتے ہوئے نظام اور عہدِ نو کی دُھندلی دُھندلی جھلک بھی دیکھ رہے تھے اور اُن کا ضمیر نیک نیتی سے کچھ چیزوں کو قبول کر رہا تھا اور کچھ کو رد بھی۔ ان کو بہرحال یہ

گوارا نہ تھا کہ وہ اپنے ناولوں کے پلاٹ کی بنیاد، انحطاطی دور کی غیر صحت مند لذتیت اور عشقیہ شعر و شاعری پر رکھیں یا داستانوں کی خیالی اور غیر اخلاقی رومانیت سے اپنے قصّوں میں بھی لطف و لذت پیدا کریں اور یہ سب کچھ ضروری بھی نہیں ہے۔ پھر یہ کہ نذیر احمد نے جس معاشرے میں آنکھیں کھولیں یا جس ماحول کے وہ پروردہ تھے اسی معاشرے کی زندگی کو اپنے ناولوں کا موضوع بنایا اور اُسی مخصوص متوسط طبقے کی عکاسی کی۔ واقعہ یہ ہے کہ اُن کے معاشرے کا تصوّر کیجیے تو حالت کچھ ایسی تھی کہ معزز اور شرفاء کے گھرانوں کی مستورات خصوصاً بہو بیٹیاں شادی سے قبل اپنے کسی قریبی عزیز غیر محرم کے سامنے بھی نہیں آتی تھیں۔ شرم و حیا کی قدریں ان میں کوٹ کوٹ کر بھری تھیں۔ غالباً اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ پُرانے قصّے یا ناول (فسانۂ آزاد سے لے کر امراؤ جان ادا تک) بھی متوسط گھرانے یا طبقے کے افراد کی عشقیہ داستان سے خالی ہیں۔ ان ناولوں میں بگڑے دل و دماغ نواب، عیش پرست رُوسا اور اُمرا، آزاد طبیعت بیگمات، آوارہ عورتیں اور طوائفیں، دائیاں، مہریاں اور مامائیں وغیرہ ضرور نظر آتی ہیں۔ اس طرح اب ہم اسے نذیر احمد کی فنّی بصیرت اور شعور کی دین ہی کہہ سکتے ہیں کہ مولوی ہونے کے باوجود انھوں نے پہلی بار داستانوں کی خیالی رومانیت اور لذتیت سے دامن بچاکر واقعیت اور حقیقت نگاری کے ذریعے اپنے معاشرے کی ہو بہو تصویریں ہمارے سامنے پیش کیں۔ کاش ۱۹۵۰ء تک وہ ہمارے درمیان رہتے تو ممکن ہے کہ سجّاد ظہیر اور قرۃ العین حیدر سے بہت پہلے "شعور کی رو" اور عصری حسیّت وغیرہ جیسے موضوعات و رجحانات سے متعلق بھی وہ کچھ ایسے فن پارے ضرور چھوڑ جاتے کہ جن کو ہم ان کے چند بہترین ناولوں کی طرح آج اپنے ادبی نصابوں میں جگہ دینے پر مجبور ہوتے۔

عرصۂ دراز تک اس موضوع پر بھی بحث و تمحیص اور تنقید و تحقیق کا سلسلہ جاری رہا کہ آیا مولانا اُردو کے پہلے ناول نگار ہیں بھی یا نہیں۔ تفصیل میں جائے بغیر صرف اتنا کہنا کافی ہوگا کہ مولانا نذیر احمد کے مراۃ العروس (۱۸۶۹ء) کو ہی بالآخر اُردو کا پہلا ناول تسلیم کیا گیا ہے اور بعد میں اُن کے تمام دوسرے ناولوں پر تنقید و تبصرہ اور اعتراضات کا سلسلہ شروع ہوا۔ گزشتہ اوراق میں چند اعتراضات کے مدلّل جوابات دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ اب ایک آخری اعتراض یہ

سلسلے میں اپنے خیالات پیش کر کے اس مضمون کو ختم کروں گا۔

ڈاکٹر احسن فاروقی صاحب فرماتے ہیں کہ "مولانا کی ساتوں تصنیفیں تمثیل ہی ہیں اور تمثیل کی حیثیت سے ان کو جانچنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔"

جہاں تک مجھے معلوم ہے ہمارے علمائے اردو نے تمثیل کی تعریف کچھ اس طرح کی ہے کہ غیر مرئی چیزوں کو مرئی، غیر محسوس کو محسوس و مجسم یا محیر العقول اور مجرد اشیاء کی تجسیم کرنا تمثیل کے مترادف ہے۔ ڈاکٹر گیان چند نے اپنے ایک مضمون میں تمثیل نگاری کی تعریف کرتے ہوئے اردو کے تمثیل نگاروں کی ایک فہرست بھی شامل کی ہے۔ اس فہرست میں انھوں نے خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کی سب رس سے لے کر کرشن چندر کا طنزیہ شاہکار ایک گدھے کی سرگزشت تک تمام تمثیل نگاروں کے نام اور ان کی تخلیقات درج کی ہیں۔ مگر ان ناموں میں کہیں بھی مولانا نذیر احمد کی سات تمثیلوں (بقول احسن فاروقی) میں سے کسی ایک کا بھی نام بطور تمثیل تحریر نہیں کیا ہے۔ گیان چند ایک مستند عالم اور محقق ہیں۔ بالخصوص داستانوی ادب پر ان کی گہری نظر ہے۔ اگر موصوف نذیر احمد کے قصوں کو بھی تمثیل سمجھتے تو ان کا نام بھی اس فہرست میں درج کرنے میں انھیں کوئی تکلیف یا زحمت نہ ہوتی۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ احسن فاروقی نے تمثیل اور ناول کی تعریفات اور ان کے موضوعات اور ہیئتوں میں فرق کیے بغیر نذیر احمد کے ناولوں پر تمثیل ہونے کا دعویٰ دائر کر دیا۔ میرا خیال ہے کہ موصوف سترھویں اٹھارویں صدی کے انگریزی کے تمثیلی قصوں کے پیش نظر نذیر احمد کے قصوں کو بھی ناول کہنے کے بجائے تمثیلی قصے کہنے پر مصر ہیں۔ جب کہ نذیر احمد تک اٹھارویں صدی کے جو بھی انگریزی قصے پہنچے تھے اُن میں سے صرف دو قصوں سے براہ راست یا بالواسطہ طور پر اپنے دو قصوں کا خمیر تیار کیا تھا۔ ان میں سے پہلا بنات النعش (۱۸۷۲ء) اور دوسرا توبۃ النصوح (۱۸۷۷ء) جن کے ماخذ بالترتیب انگریزی کے درج ذیل دو قصے (ناول) ہیں:

The History of Sanford and Merton by Thomas Day (1748 -1789)

The Family Instructor by Daniel Defoe
(1661,Pt.1)

نذیر احمد نے خود اعتراف کیا ہے کہ "مراۃ العروس کے بعد میں نے سینڈ فورڈ (Sanford) کی طرح کا ایک ناول نبات النعش لڑکیوں کے لیے لکھا اور اس کو بطمع انعام سرکار میں چلتا کیا...."

(لکچروں کا مجموعہ چالیسواں لکچر۔ جلد دوم ۔۱۹۰۳ء)

اس کے بعد دوسرا ناول توبۃ النصوح ہے جس کا پلاٹ فیملی انسٹرکٹر سے لیا گیا ہے۔ انگریزی کے یہ دونوں ناول اور نذیر احمد کے دونوں قصوں یا ناولوں کو سب رس، خطِ تقدیر، شکار نامہ، بُستانِ حکمت وغیرہ کی فہرست میں ہرگز ہرگز شمار نہیں کیا جا سکتا۔ انگریزی کے جن ابتدائی قصوں کو ناول کہا جا سکتا ہے تو نذیر احمد نے کیا جرم کیا ہے کہ ان کے قصّوں کو نہ صرف ناول بلکہ تمثیلی قصّے کہنے پر اصرار ہے؟ نذیر احمد کے باقی پانچ ناول طبع زاد ہیں۔ اُن پر بھی تمثیل کا کسی طرح سے اطلاق نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اُن کے کرداروں میں کوئی کردار گدھے کی شکل یا دل، غمزہ، ادا، حُسن، رقیب، ملکۂ تقدیر، عقل وغیرہ کی صورت میں نظر نہیں آتا۔ سب کے سب انسانوں کے اعمال و افعال سے وابستہ ہماری ہی دُنیا کے کردار ہیں۔ نذیر احمد کے کرداروں کے تمثیلی ہونے سے متعلق غلط فہمی صرف اس وجہ سے ہوئی ہے کہ نذیر احمد نے اپنے کرداروں کے نام اُن کے اوصاف کی مطابقت سے رکھے ہیں یعنی بڑی بہن کی نسبت یا صفت سے اکبری، چھوٹا ہونے کی صفت سے اصغری رکھ دیا۔ اسی طرح ان کے جتنے کردار ہیں وہ سب کے سب اپنے اپنے توصیفی ناموں سے پہچانے جاتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ آج بھی ہمارے گھروں میں چھوٹا نام، بڑا نام اور عُرفیت کے ناموں کی روایت برقرار ہے۔ اس طرح ہم نذیر احمد کے ناولوں کے توصیفی ناموں کو تمثیل سے کوئی نسبت نہیں دے سکتے۔ نذیر احمد کا ماحول اور دلی کا معاشرہ اہل زبان کا معاشرہ تھا۔ گلی کوچوں میں زبان دانی اور شعر و شاعری کے چرچے اور معرکے تھے۔ رعایت لفظی اور ضلع جگت کا استعمال خوش مذاقوں کا عام چلن تھا۔ زبان و تہذیب کی یہ تمام خصوصیات ان کی فطرت کا حصّہ بن چکی تھیں۔ چنانچہ نذیر احمد کے

قصوں کی زبان میں رعایتِ لفظی کا استعمال ایک قدرتی بات تھی۔ ان کے کرداروں کے ناموں میں اس رعایت کا پایا جانا بھی اُسی مخصوص ماحول و تہذیب کا اثر کہا جا سکتا ہے۔ مگر جتنے بھی نام ہیں وہ سب ہمارے جانے پہچانے اور ہمارے ہی رکھے ہوئے اپنے نام ہیں۔ یہ روایت کی مجبوری اور نذیر احمد کے رعایتِ لفظی کے شوق کا نتیجہ ہیں ـــ ان کے کرداروں کو تمثیلی مجسمہ کہنا سراسر زیادتی ہے ـــ ہر کردار اپنی صفات کا مظہر ہے۔ ان میں چند نام ایسے ملیں گے جو اسم بامسمّٰی ہیں یعنی حجت الاسلام، ظاہر دار بیگ اور ابن الوقت (اور یہ اسی طرح کے دوسرے نام) اپنے اعمال و اوصاف کی بنا پر رکھے گئے ہیں اور سب کردار متحرک، زندہ ہماری ہی دُنیا کے چلتے پھرتے کردار ہیں۔ ان کے ناموں اور کاموں سے اجنبی ہونے کا احساس نہیں ہوتا۔ خصوصاً ابن الوقت اتنا مکمل کردار ہے کہ اس کا نام بدل کر کوئی دوسرا نام رکھ دیا جائے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔

الغرض، نذیر احمد کے ناولوں کو جدید ناول نگاری کے معیار پر جانچنا اور اعتراض کی بوچھار کرنا صحت مند تنقیدی تقاضوں کے سراسر خلاف ہے۔ ہمیں تو نذیر احمد کو تاریخ، سماج، زندگی اور فن کے وسیع تر تناظر میں دیکھنا ہوگا یعنی نہ تو ہم اُن کی اس شدید مقصدیت کو نظر انداز کر سکتے ہیں جو کہیں کہیں فن کے باریک نازک تاروں کو توڑتی ہے اور نہ ہی ہم ان کی قصہ گوئی کی جدّت و ندرت، تخلیقی اختراعی قوت، اپنے زمانے اور زندگی پر نظر اور انسانوں سے متعلق ان کی گہری ہمدردانہ بصارت و بصیرت کے اعتراف ہی سے روگردانی کر سکتے ہیں۔ اس افراط و تفریط کا نتیجہ نذیر احمد کے ساتھ ناانصافی ہوگی۔ نذیر احمد کے ناولوں کی فنّی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہوئے یہ حقیقت ہمارے ذہن میں رہنا چاہیے کہ وہ بالآخر اُردو کے اوّلین نامہ نگار ہیں۔ اُردو ناول، نہ صرف نذیر احمد کی تجربہ گاہ میں بلکہ ان کے بعد آنے والے بیشتر ناول نگاروں کی تجربہ گاہوں میں بھی تشکیلی دَور سے گزر رہا ہے۔ تشکیلی دَور بلکہ اُردو ناول نگاروں کی دہلیز پر ہم نذیر احمد سے مکمل یا مثالی ناول کا تقاضا کیسے کر سکتے ہیں۔ بایں ہمہ، تاریخ کے اس خاص نقطے پر وہ جتنے اور جیسے ناول اُردو زبان کو دے گئے ہم اُ

قارئین کو مضمون کی طوالت کی زحمت سے محفوظ رکھنے کی خاطر عزیز احمد کا درج ذیل، بیان نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں:

"... میرے خیال میں حافظ نذیر احمد کے ناولوں سے ہم نے بڑی مجرمانہ غلطی برتی ہے۔ نذیر احمد اُردو کے پہلے کامیاب ناول نگار ہیں۔ انھیں کہانیاں کہنا آتا ہے اور اُن کی کہانیاں زندگی سے براہ راست چُنی گئی ہیں .... خارجی حقیقت نگاری کا یہ کمال آج تک کسی اور ناول نگار کو نصیب نہ ہوسکا۔ گڑیاں کھیلنے والی لڑکی سے لے کر نصوح جیسے پیر تائب تک ہر ایک کی گھریلو دلچسپیوں، ہر ایک کی ذہنی استعداد کا نذیر احمد کو علم اور پتہ ہے۔ اُن کی کردار نگاری کا رجحان اصلاح کی طرف ہے لیکن یہ اصلاح محض گھریلو اخلاقی اصلاح ہے یہ نفسیاتی غلطیوں کی مرتکب نہیں ہوتی۔ اس لحاظ سے نذیر احمد کا پایہ پریم چند سے بھی بلند ہے۔ اُن کے تمام اہم کردار ایک انفرادی شان رکھتے ہیں۔ حالانکہ اُن کی انفرادیت زیادہ تر محض خارجی ہوتی ہے۔ میرے خیال میں فسانۂ مبتلا نذیر احمد کا کامیاب ترین ناول ہے ...... واقعہ نگاری کا یہ کمال نذیر احمد کے بعد اب تک کسی اُردو ناول نگار کو حاصل نہیں ہوا۔ اُن کی دُھلی ہوئی زبان ہر چھوٹی سے چھوٹی چیز کے بیان کا، جذبات کے اُتار چڑھاؤ کا بڑی خوش اسلوبی سے ساتھ دیتی ہے۔ اُن کے طرزِ تحریر میں صحت مند اخلاقی جوش ہے اور عجب بات یہ ہے کہ مصنّف کھلّم کھلّا ایک اخلاقی اصول کی طرفداری کرتا چلا جاتا ہے لیکن اُس کے تبصرے سے قصّے کی حیاتی رفتار پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کرداروں کی نفسیات اور قصّے کی منطقی رفتار میں کہیں آویزش نہیں ہونے پاتی۔ ہر چیز سلجھی ہوئی ہے۔ یہ نثری قصّے کا کلاسیکی معراج ہے۔" [۵]

◆◆

حواشی

۱۔ اُردو فکشن (ناول اور افسانہ)، سیمینار منعقدہ ۲۷، ۲۹ر اگست ۱۹۷۱ء شعبۂ اُردو مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

۲۔ ناول کیا ہے۔ نورالحسن ہاشمی

۳۔ ناول کی تاریخ۔ علی عباس حسینی

۴۔ نذیر احمد کے تمثیلی فسانے۔ ڈاکٹر احسن فاروقی (اُردو ادب، جولائی ۱۹۵۰ء جلد ا نمبر ۱)

۵۔ عزیز احمد۔ ترقی پسند ادب ۱۹۴۵ء، طبع اوّل

سردار جعفری کا شعری سفر

رفیعہ شبنم عابدی

تو آخر سردار جعفری کو گیان پیٹھ ایوارڈ مل ہی گیا۔ وہ ایوارڈ جو انھیں بہت پہلے مل جانا چاہیے تھا، اس وقت ملا ہے جب اُن کے گیسوؤں میں چاندی کی مقدار کچھ زیادہ بڑھ گئی ہے۔ جب اُن کے چہرے پر وقت کے مصوّر نے گہری لکیریں کھینچ دی ہیں۔ اور جب اُن کا تندرست بدن کچھ کمزور ہو گیا ہے۔ مگر یہ ایوارڈ نہ بھی ملتا تو کیا ہوتا۔ کہ پچاسی سالہ بدن کے اندر سانس لینے والا شاعر، دانشور آج بھی جوان ہے۔ تروتازہ ہے۔ زندہ و تابندہ ہے اپنی بھرپور شخصیت اور پوری بلند قامتی کے ساتھ! اسی لیے اس ایوارڈ کے ساتھ سردار جعفری کا نہیں، ایوارڈ کا قد بلند ہوا ہے۔ میر نے سچ کہا تھا:

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں

علی سردار جعفری بھی ایک ایسے ہی انسان ہیں جنھیں نہ تو سہل جانا جا سکتا ہے اور نہ ہی مانا جا سکتا ہے۔ اُن کی شخصیت کی یہی وہ خصوصیت ہے کہ دوست تو دوست دشمن بھی اُن کی صلاحیتوں کے دل سے قائل ہیں۔ مانا کہ ان پر بہت سے الزامات لگائے گئے۔ ڈھیروں اعتراضات ہوئے۔ سخت تنقیدیں کی گئیں۔ ذاتی حملے بھی ہوئے اور مزہ تو یہ ہے کہ خود ضمیر کا سودا کرنے والوں نے انھیں ضمیر فروشی کا طعنہ دیا۔ خود مفاد پرستی کے جھولوں

میں جھولنے والوں نے انھیں مفاد پرست کہہ کے پکارا۔ خود قدم قدم پر سمجھوتہ کرنے والوں نے انھیں مفاہمت پسند قرار دیا۔ بے آدرش لوگوں نے اُن کو آدرش کا سبق سکھایا۔ اپنی جڑوں کو چھوڑ دینے والوں نے اُن کے قدموں تلے زمین تلاش کی۔ یہاں تک کہ جو کچھ نہ تھے وہ "بہت کچھ" بننے کے شوق میں علی سردار جعفری کے بارے میں "کچھ کا کچھ" کہتے اور لکھتے رہے۔ لیکن یہ تو ہر دَور میں ہوتا رہا ہے۔ دانش درول اور قدآوروں کے ساتھ ! نظریہ سازوں اور جاں بازوں کے ساتھ !! — حافظ کے ہزار دشمن تھے۔ اُن پر، اُن کی شاعری پر کیا کیا الزامات نہ لگائے مگر آج چھ سو سال بعد بھی حافظ کا جادو سر چڑھ کر بول رہا ہے —— غالب کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ انھیں کیا کچھ نہ کہا گیا مگر غالب آج دو سو سال گزر جانے کے باوجود بھی سب پر غالب ہیں۔ سردار جعفری کے قد کو بھی گھٹانے کی کتنی ہی کوشش کیجیے مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جب وہ بھری بزم میں یا ادب کے انبوہ کثیر میں نکلتے ہیں تو ان کے آس پاس، آگے پیچھے یا ساتھ ساتھ چلنے والوں میں سے اکثر یا تو پستہ قد نظر آتے ہیں یا بالکل ہی بونے۔ اور یہیں سے شروع ہوتی ہے وہ حرلیفائی جسے "سردار دشمنی" کا نام دیا جا سکتا ہے۔ مگر ہر قبیلے میں کچھ سردار دشمن تو ہوتے ہی ہیں۔ سردار کو اس کی خبر ہو بھی تو ایک زیرِ لب تبسم کے ساتھ یہی جواب ملے گا۔

کم ظرفیٔ گفتار ہے دشنام طرازی
تہذیب تو شائستگی دیدۂ تر ہے

آخر سردار جعفری کی شخصیت کا وہ راز کیا ہے جو انھیں مخالفت اور حسد و رقابت کی سیاہ آندھیوں میں بھی کسی ہرے بھرے شجر کی طرح سر بلند اور راسخ رکھے ہوئے ہے؟ جس نے ان کے مخالفین کو بھی بزدل بنا دیا ہے کہ ان کے پس پشت ان پر بڑھ چڑھ کر تنقید کرنے والے انھیں سامنے دیکھ کر اپنے کپکپاتے ہوئے لبوں پر قابو پا کر اُن کا قصیدہ پڑھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں یا اُن کے خلاف زہر افشانیوں کے پلندے بانٹنے والے انھیں اپنے سامنے پا کر لرزتے ہاتھوں سے اپنے قلم کی حماقتوں کو سمیٹ کر دھیرے دھیرے دروازے کی طرف کھسکنے لگتے ہیں۔ شاید یہ اسی 'دیدۂ تر' کی تہذیب و شائستگی کا نتیجہ ہے، جو اُن کی شخصیت اور

اُن کی شاعری دونوں میں جھلکتی نظر آتی ہے۔ ایک مخصوص ماحول اور تہذیب کے پروردہ سردار جعفری اپنے ہر لفظ سے اپنی فکر و نظر کی آئینہ داری کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ ماحول جس میں حق پرستی کی تعلیم دی گئی، جس میں سرفروشی کی اہمیت سمجھائی گئی، جہاں علم کو ہر دولت پر فوقیت دی گئی، جہاں مظلوموں کی حمایت نے بغاوت کا احساس اور انقلاب کا نعرہ عطا کیا، سردار جعفری کی جڑیں اسی سرسبز و نم مٹی میں پیوست ہیں اور سر آسمان کی طرف، مگر اُن کے پاؤں اپنی زمین سے کبھی الگ نہیں ہوئے۔ اسی لیے اُن کی بالاقدی کو بآسانی ناپا جاسکتا ہے۔ وہ نہ ہواؤں میں اُڑے، نہ خلاؤں میں کھوئے، نہ زمین سے بچھڑے۔ انھوں نے ہر مقدس ہاتھ کی تعظیم و تکریم کی۔ چاہے وہ یزیدیت کے خلاف بولنے والے ذاکر کے ہوں یا تحریک آزادی میں 'انقلاب زندہ باد' کا نعرہ لگانے والے کسی مجاہدِ وطن کے، انسان دوستی کے ترانے گانے والے کسی شاعر کے یا محنت کرنے والے کسی کسان یا مزدور کے۔ انھوں نے لہو کی عظمت کو پہچانا۔ سروں کو مقدس جانا، اور قلم کی حرمت کو مقدم گردانا۔ نفرت سے نفرت کی اور محبت سے محبت۔ انسانیت اور انسان دوستی کو فریضۂ آدمیت قرار دیا۔ چھوٹوں کا احترام کیا، بڑوں کو مشعلِ راہ بنایا۔ کبھی حافظ اور رومی کی راہوں میں پھول نچھاور کیے۔ کبھی میر کے دل سے اُٹھتے ہوئے دھویں سے روشنی کسب کی، کبھی کبیر کے ساتھ حرفِ محبت کا جاپ کیا۔ کبھی غالب کے ساتھ فکر و دانش کی فضاؤں میں پرواز کی۔ کبھی میرا کے ساتھ گردھر گوپال کی پریم وانی سُنی۔ کبھی مشرق کی ہواؤں میں شاعرِ مشرق کے افکار سے شناسائی پیدا کی۔ اور جب تاریخ کی راہوں میں نکلے تو گوتم اور نانک سے ہوتے ہوئے عہدِ قدیم کے ہندوستان تک کی سیر کر ڈالی۔

سردار جعفری کا شعری سفر نصف صدی پر محیط ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ انھوں نے اپنا پہلا مشاعرہ اٹاوہ میں ۱۹۳۲ء میں پڑھا تھا۔ پہلی آزاد نظم ۱۹۴۱ء میں آل انڈیا ریڈیو لکھنؤ کے مشاعرے میں سُنائی تھی اور اُن کا پہلا شعری مجموعہ ۱۹۴۳ء میں شائع ہوا تھا۔ یعنی پورے پچپن برس پہلے۔ وقت کی رفتار کو دیکھیے تو یہ پچپن برس سیاسی، سماجی اور معاشی اعتبار سے ہندوستان کی تاریخ کے بے حد اہم سال ہیں۔ ان میں انقلاب کی دھمک

بھی ہے، جنگِ آزادی کے فلک شگاف نعرے بھی، سرفروشوں کا لہو بھی، سنگینوں کا شور بھی، فرنگیوں کا زور بھی، صبحِ آزادی کی روشنی بھی، مابعد آزادی کی مایوسیاں اور ناکامیاں بھی اور جمہوریت کی اُبھرتی ہوئی تصویر بھی، آزاد ہندوستان کی بدلتی ہوئی تقدیر بھی۔ پنجسالہ پلان اور صنعتی ترقی بھی، گاندھی، نہرو، آزاد اور لال بہادر شاستری کی موتیں بھی، اندرا گاندھی اور راجیو گاندھی کا سفاکانہ قتل بھی۔ چین، پاکستان اور بنگلہ دیش کی جنگیں بھی، کشمیر کا مسئلہ بھی اور تاشقند معاہدہ بھی۔ "دل بدلو" سیاستیں بھی اور "حوالے گھوٹالے" بھی۔ ۱۹۹۲ء کے منحوس واقعات اور خونریز فسادات بھی، بم بلاسٹ بھی اور حالیہ ایٹمی دھماکا بھی۔ یہی نہیں بلکہ ایک عالمی منظرنامہ بھی اُن کے سامنے رہا ہے جس میں ویت نام، فلسطین، اسرائیل، عراق، ایران، کویت، افغانستان اور جنوبی افریقہ کی تحریکیں بھی، جنگیں اور جھڑپیں بھی شامل ہیں۔ روس کا پارہ پارہ نظام بھی، وہ نظام جس کے نقیبوں میں سردار جعفری خود بھی رہے ہیں اور امریکہ کی اعلیٰ طاقت بھی، غرضیکہ اُن کی آنکھوں نے بہت سے انقلاب دیکھے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شخصیت سراپا انقلاب بن گئی ہے۔ بقول رفعت سروش:

اک حرفِ انقلاب ہیں سردار جعفری

سردار جعفری کی پیدائش ۲۹ر نومبر ۱۹۱۳ء کو ہوئی۔ یعنی پہلی جنگِ عظیم کے پس منظر اور منظر کے درمیان۔ پوری زندگی انھوں نے ان جنگوں کے ہولناک نتائج اور ردِ عمل دیکھنے میں گزاردی۔ آج سر پر منڈلاتے ہوئے تیسری جنگِ عظیم کے سائے میں بھی سردار جعفری کا قلم توانا، تروتازہ اور جولاں و رواں نظر آتا ہے۔ اس پر تھکن کی گرد کبھی نہیں جمی بلکہ گذشتہ پچپن سال سے وہ مسلسل اپنے افکار کی لہو رنگ بارش میں نہا رہا ہے اور لفظوں کے پھول کھلا رہا ہے۔ وقت کے ساتھ ساتھ سردار جعفری کی شاعری نے بھی کروٹیں لی ہیں۔ ان کے ذہن و مزاج کا اندازہ تو اُن کے اس پہلے شعر سے ہی ہوتا ہے جو انھوں نے نہایت کمسنی میں کہا تھا:

دامن جھٹک کے منزلِ غم سے گزر گیا
اُٹھ اُٹھ کے دیکھتی رہی گردِ سفر مجھے

پھر ۱۹۳۰ء میں تقریباً سترہ سال کی عمر میں جب انھوں نے پہلا مرثیہ کہا جس کا پہلا بند یہ تھا:

آتا ہے کون شمعِ امامت لیے ہوئے — اپنے جلو میں فوجِ صداقت لیے ہوئے
ہاتھوں میں جامِ سرخ شہادت لیے ہوئے — لب پر دعائے بخششِ اُمّت لیے ہوئے
اللہ رے حُسن فاطمہؓ کے ماہتاب کا
ذرّوں میں چھپتا پھرتا ہے نورِ آفتاب کا

تو یہ اندازہ لگانا مشکل نہ تھا کہ یہ وہ سردار جعفری بول رہا ہے جو بلرام پور کے ایک سیّد گھرانے کے معزز و محترم فرد جعفرِ طیّار جعفری کا نورِ نظر ہے۔ یہ وہ سردار جعفری بول رہا ہے جس کا عقیدہ ہے کہ —

"خدا نہ تو غرناطہ و بغداد کے ایوانوں میں ہے نہ امیروں کے محلوں میں۔ خدا جُو کی روٹی میں ہے۔ پیوندوں کی چادر میں ہے اور کربلا میں چمکنے والی حسین ابنِ علیؓ کی تلوار میں ہے۔"

(لکھنؤ کی پانچ راتیں)

اُس وقت سردار جعفری کی اپنی فکر کی کونپل نے سر نہیں اُبھارا تھا بلکہ ابھی وہ جس زمین میں پنپ رہی تھی وہ خاندانی روایتوں کی سرزمین تھی جس کی آبیاری مذہب کر رہا تھا۔ جہاں صرف عقیدوں کو اہمیت حاصل تھی بلکہ عقیدہ ہی افکار و اعمال کا سرچشمہ تھا۔ لیکن ۱۹۴۱ء کے آتے آتے سردار جعفری کی انقلاب آفریں شخصیت کا آبگینہ فکر کی تندیٔ صہبا سے پگھلنے سا لگا۔ وہ اپنے بیان کے لیے 'کچھ اور وسعت' چاہتا تھا۔ یہاں تک کہ ۱۹۴۳ء میں اُن کا پہلا شعری مجموعہ 'پرواز' منظرِ عام پر آیا۔

'پرواز' کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اب صدیوں کی مذہبی روایتوں کا فسوں ٹوٹ رہا ہے۔

کھل گیا در، پڑ گیا دیوارِ زنداں میں شگاف
اب قفس میں جنبشِ صد بال و پر ہونے کو ہے

یہ دورِ "دَر کھل جانے" اور "جنبشِ بال و پر" کا دَور ہے۔ ابھی پرواز کوتاہی کی منزلوں میں ضرور ہے لیکن نئے آسمان نظر کے سامنے ہیں اور ان آسمانوں کی سیر کی خواہش پر پھڑپھڑا رہی ہے۔ بہت جلد سردار جعفری کی یہ سیماب فکری ان نئے آسمانوں کی سیر کو نکل گئی۔ انھوں نے انسان کی عظمت اور اس کے مسائل کو اب مذہب اور عقیدے کی کھنچی ہوئی روایتی 'لکشمن ریکھاؤں' سے ذرا ہٹ کر تاریخ اور مسئلۂ ارتقاء کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش شروع کر دی۔ وہ زندگی کی جدلیات کو مارکس کی نگاہوں سے پرکھنے لگے۔ ماضی، حال اور مستقبل کا ایک سلسلہ اور زمان و مکان کا تصور اب اُن پر واضح ہو چلا تھا۔ آنے والے وقت کی رفتار اور آہٹوں کو وہ نہ صرف محسوس کرنے لگے بلکہ اس انقلابی کارواں میں شامل ہونے کے لیے بے قرار ہو گئے اور اس حقیقت کا اعتراف اور اعلان کر ہی دیا کہ ——

مری افسردہ نظروں میں نہاں دنیا کی قیمت ہے
مری چینِ جبیں پر نقشِ تاریخِ حقیقت ہے
مرے زخموں میں حدّتِ زندگی کے آفتابوں کی
مری ٹھوکر میں پنہاں داستانیں انقلابوں کی
حقیقت سے مری کیوں بے خبر دنیائے فانی ہے
بغاوت میرا مسلک، میرا مذہب نوجوانی ہے

اور اس ایک اُڑان کے بھرتے ہی سردار جعفری مکمل طور پر مارکسیت اور اشتراکیت کے زیرِ سایہ آچکے تھے۔ انھوں نے "سرمایہ دار لڑکیاں" "مزدور لڑکیاں" قسم کی نظمیں بھی کہہ لی تھیں۔ عمر کے تقاضے کے سبب اس وقت ان کی شاعری میں رومانی رنگ موجود تھا مگر اس رنگ میں انقلاب کی ہلکی سی آمیزش بھی ہوتی جا رہی تھی۔ "لکھنؤ کی ایک شام" "انتظار نہ کر" "محبت کا فسوں" "حسنِ تمام" جیسی رومانی نظموں کے علاوہ "جوانی" "بغاوت" "سماج" "بنگال" جیسی نظمیں بھی وہ کہہ رہے تھے جن میں اشتراکی و مارکسی نظریات کی تبلیغ و تشہیر ملتی ہے۔ عمر اور فکر کے ساتھ ساتھ ان کی شاعری میں بھی ایک زبردست انقلاب

آچکا تھا۔ اب وہ شمعِ امامت لیے آنے والے حسین ابنِ علی کے علاوہ استالین کو بھی اپنا میرِ کارواں ماننے لگے :

راستوں کے پیچ وخم سے ہول آتا ہے مگر
آج استالن ہے میرِ کارواں یہ بھی تو دیکھ

اب وہ یہودی کے باغ میں مزدوری کرنے اور جَو کی روٹی کھانے والے علیؑ کے علاوہ لینن کے ترانے گانے لگے :

دوستوں کے لیے اُلفت کی زباں ہے لینن
دشمنوں کے لیے شمشیر وسناں ہے لینن
رگِ مزدور میں خوں بن کے رواں ہے لینن
دل پہ سرمائے کے اک سنگِ گراں ہے لینن
جس کی ہر بات ہے تفسیرِ حیاتِ ابدی
جس کو ہر شخص نے سمجھا وہ زباں ہے لینن

اب وہ کربلا کے رزمیے کے ساتھ ساتھ انقلابِ روس کے بھی ترانے گانے لگے :

رُخِ حیات کو بخشیں تجلّیاں تو نے
بکھیر دی ہیں فضاؤں میں سُرخیاں تو نے
شگاف ڈال دیا تاجِ شہریاری میں
گرائیں ظلم کے خرمن پہ بجلیاں تو نے

اب انھوں نے "جامِ سرخِ شہادت" کے ساتھ ساتھ سُرخ پرچم اور سُرخ سپاہی کے اس خط کو بھی اپنی نظم کا موضوع بنایا جو اس نے جرمنوں کے مقابلے پر رُوسی بستوپول کے مورچے پر ڈٹی ہوئی سُرخ فوج میں شامل ہونے پر اپنی بیوی کو لکھا تھا۔ جس میں جنگ کا پُر ہول منظر بالکل ایسے ہی قلم بند کیا گیا ہے جیسے کسی مرثیے میں رزم کا بیان :

دور تک جنگی سفینوں کی قطار
جیسے بہہ کر آ گئے ہوں کوہسار

الاماں پُر ہول بمباروں کی جنگ
اُف وہ ہیبت ناک طیاروں کی جنگ
الاماں لاشوں پہ لاشے الاماں
مَوت کے بجتے ہیں تاشے الاماں
پشت گیتی پر ہے انگاروں کی ڈھال
ہے ہوائے دوش پر شعلوں کا جال
شہر سارا آگ کا خرمن ہے آج
ذرّہ ذرّہ شعلہ پیراہن ہے آج

اس طویل رزمیہ منظر کے پیچھے سُرخ سپاہی اپنی بیوی کو یقین دلاتا ہے:

تیرا شوہر مَوت سے ڈرتا نہیں
پاؤں پر دُشمن کے سر دھرتا نہیں
دشمنوں سے برسرِ پیکار ہوں
لذّتِ کردار سے سرشار ہوں

غالباً سردار جعفری کی ایسی ہی شاعری سے متعلق وحید اختر نے ایک جگہ لکھا ہے:

"اُن کا یہ ایمان مارکسزم ہی کی دین نہیں بلکہ ان کے اس اسلامی مذہبی شعور کا بھی عکّاس ہے جو کربلا کی شہادتوں میں نئی زندگی کی فتح کا مژدہ سُنتا آیا تھا۔"

"پرواز" کی اکثر نظموں میں مارکسی نظریات کی ایسی جذباتی شدّت ملتی ہے جیسے کوئی نومسلم جو ابھی ابھی مشرّف بہ اسلام ہوا ہو، مذہب کی پابندی کا سختی سے مظاہرہ کر رہا ہو اور یہ فریضہ اس عقیدت کے ساتھ ادا کر رہا ہو جیسے وہ اصولِ دین یا واجبات میں سے ہو اور حصولِ جنّت کا ایک ذریعہ۔ مگر اس میں تعجب کی جا نہیں، کیونکہ پچیس تیس سال کے ایک جوشیلے، جذباتی، باصلاحیت، ذہین، انقلابی نوجوان شاعر سے جس نے بڑے جوش و خروش کے ساتھ ایک نئے 'ازم' میں قدم رکھا ہو، اسی نفسیاتی رویّے کی توقع کی جا سکتی تھی۔

بہرحال پھر یوں ہوا کہ اس عالمی منظر نامے میں قومی اور بین الاقوامی جدوجہد اور کش مکش اور خود اپنے وطن ہندوستان کے حالات سردار جعفری کو کشاں کشاں مثنوی کے کوچے میں لے آئے، جہاں اقبال کے "ساقی نامہ" کے زیر اثر انھوں نے جمہور جیسی مثنوی لکھی۔ اشتراکیت کے پرچم تلے رواں دواں شاعر کا انقلابی ذہن جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کا احتساب کرتے ہوئے عوام تک جا پہنچا۔ محنت کش اور باعمل عوام کی طرف—! سردار جعفری نے یہ محسوس کیا کہ عوام ہی اُن کی شاعری کے ہیرو ہیں۔ وہ عوام "جن کے ہاتھوں میں زندگی کی باگیں ہیں۔ وہ سطح زمین پر کیڑوں کی طرح نہیں رینگ رہے بلکہ کرۂ ارض کو اپنی گرفت میں لیے ہوئے ہیں۔" پس انھوں نے ہندوستانی عوام کو انقلاب اور بیداری کا پیغام دیا:

اُٹھو ہند کے باغبانو اُٹھو
اُٹھو انقلابی جوانو اُٹھو
کسانو اُٹھو، کامگارو اُٹھو
نئی زندگی کے شرارو اُٹھو
اُٹھو کھُل گیا پرچم انقلاب
نکلتا ہے جس طرح سے آفتاب
غلامی کی زنجیر کو توڑ دو
زمانے کی رفتار کو موڑ دو

وہ بنگال، کشمیر، پنجاب، سندھ، ملبار، مالوہ، میوات، مہاراشٹر اور گجرات—تمام ہندوستان کے عوام کو آواز دیتے ہوئے جمہور کا یہ اعلان نامہ پڑھتے ہیں:

زمانے کے انداز بدلے گئے
نئے راگ ہیں ساز بدلے گئے
پُرانی سیاست گری خوار ہے
زمیں میر و سلطاں سے بیزار ہے

گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا"

یہ مثنوی ۱۹۴۶ء کی ہے جب شام، لبنان، مصر، بکھنگم۔ غرضیکہ دنیا کے مختلف ممالک میں برطانوی سامراجیت دم توڑ رہی تھی اور قصرِ شاہی کا چراغ گل ہو رہا تھا۔ ہندوستان کی زمین پر بھی آزادی کے آنے والے قدموں کی آہٹیں دور ہی سے پہچانی جانے لگی تھیں۔ سردار جعفری نے اس جذبۂ انقلاب کے اظہار کے لیے مثنوی کے پیکر کو منتخب کر کے اپنی ذہانت کا ثبوت دیا ہے۔

اس کامیاب مثنوی کے بعد انھوں نے پھر ایک طویل نظم "نئی دنیا کو سلام" لکھی۔ اس میں ہیئت اور تکنک کے نئے تجربے ملتے ہیں۔ گویا آزادی کے آتے آتے سردار جعفری کی شاعری محض نظریاتی نہیں رہی بلکہ فنّی اعتبار سے بھی نئے تجربوں کی حامل ہو گئی۔ "نئی دنیا کو سلام" کا موضوع بھی نیا ہے، خیال بھی، ہیئت بھی اور تکنک بھی۔ اس میں انھوں نے طویل نظم نگاری کا ایک عجیب و غریب تجربہ کیا اور اس دعوے کے ساتھ کہ "اُردو زبان میں اس طرح کی کوئی چیز اب تک نہیں لکھی گئی۔" سردار جعفری کا یہ دعویٰ غلط نہ تھا۔ اُردو میں واقعی اس قسم کی تمثیلی یا علامتی نظم اس سے پہلے لکھی نہ گئی تھی۔ سوائے مُلّا وجہی کی نثری تخلیق سب رس کے اُردو میں اس قسم کی تمثیل نایاب ہے۔ غالباً بلکہ یقیناً یہ اُردو کی پہلی منظوم تمثیل تھی اسی لیے انھیں خود ہی ان علامتوں کی وضاحت و تفصیل دینی پڑی۔

اس نظم کے سارے کردار علامتی ہیں۔ جاوید اور مریم جدوجہد کی علامتیں ہیں اور فرنگی ظلم کی علامت ہے۔ سب سے اہم کردار (جیسا خود جعفری صاحب نے لکھا ہے) وہ بچّہ ہے جو ابھی پیدا نہیں ہوا۔ ابھی اس کے نقش و نگار بن رہے ہیں۔ وہ نئی دنیا کی علامت ہے۔

اس نظم کا پس منظر ہندوستان کی خانہ جنگیاں ہیں، فسادات ہیں، بہیمیت و درندگی کی تعفن زدہ فضائیں ہیں، ہیضے اور طاعون کی وبائیں ہیں، افلاس ہے، غریبی ہے، اور ان سب کے خلاف جدوجہد کرتی ہوئی انسانی قوتیں جو اس کی عظمت کی ضامن ہیں۔ سردار جعفری اسی انقلابی انسان کی عظمتوں اور قوتوں کے قصیدہ خواں ہیں، مدّاح ہیں،

اثر لکھنوی نے اسے "اشتراکیت کا رزمیہ" کہا ہے لیکن حقیقتاً یہ "آدمیت کا رزمیہ" ہے جو اشتراکی نظریات کے سائے میں پروان ضرور چڑھا ہے لیکن اس میں آزادی کے پُرخلوص وطن پرست جذبوں کی شدّت بھی شامل ہے۔ مریم اور جاوید دونوں میاں بیوی مشترکہ جدوجہد کی علامت ہیں۔ فرنگی حکومت نے بغاوت کے الزام میں انھیں عدالت کے سامنے پیش کیا جاتا ہے جہاں مریم تو رہا کر دی جاتی ہے (یہ بھی بڑا معنی خیز اشارہ ہے کیونکہ فرنگی عیسائی تھے اور حضرت مریم سے ان کی عقیدت یقینی ہے) لیکن جاوید کو باغی قرار دے کر پھانسی کا حکم صادر ہوتا ہے۔ پھانسی پانے سے پہلے وہ مریم اور اپنے ساتھیوں کو ایک نئی صبح کی بشارت دیتا ہے۔ (یہاں ایک بات اور غور طلب ہے کہ انقلابی نوجوان کا نام جاوید رکھ کر انھوں نے 'انقلاب' کو ہمیشہ کے لیے زندہ جاوید کر دیا ہے۔)

نئے افق سے نئے قافلوں کی آمد ہے
چراغِ وقت کی رنگین لو بڑھائے ہوئے
قدم بڑھائے ہوئے اے مجاہدانِ وطن
مجاہدانِ وطن ہاں قدم بڑھائے ہوئے

نظم میں واقعات کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ تبدیلی آتی ہے۔ مگر یہ بحریں رواں اور موسیقی سے پُر ہیں۔ کچھ حصہ نظم آزاد کی صورت میں ہے۔ نظم کا طرز مثنوی کا سا ہے۔ جا بجا پیکر تراشی اور تجسیم کاری کے خوبصورت نمونے ملتے ہیں۔ خصوصاً سمعی اور بصری پیکروں کی بہتات ہے۔ مثلاً ماحول کی سیاہی اور ہولناکی کو اس طرح بصری پیکروں میں ڈھالا گیا ہے:

سیاہ رنگ پھریرے ہوا میں اُڑتے ہیں
کھڑی ہوئی ہے سیہ رات سر اُٹھائے ہوئے
سیاہ زلفوں سے لپٹے ہوئے ہیں مارِ سیاہ
سیاہ پھن ہیں، سیہ پھول مسکرائے ہوئے
سیاہ گھوڑوں کی ٹاپوں سے ہل رہی ہے زمیں
سیہ عقاب سیہ آسماں پہ چھائے ہوئے

سیاہ سینوں کو تانے ہوئے سیاہ پہاڑ
سیاہ لوہے کی دیوار سی بنائے ہوئے
سیاہ وادی و صحرا، سیاہ دریا میں
سیاہ دشت، سیہ کھیت لہلہائے ہوئے

غرضیکہ اس نظم سے اندازہ ہوتا ہے کہ سردار جعفری کو محض مارکسیت کا پروپگینڈسٹ نہیں کہا جا سکتا بلکہ وہ شاعرانہ پیکر تراشی کے ماہر فن کار بھی ہیں۔ ان کی اس نظم میں شعریت بڑی آسانی سے محسوس کی جا سکتی ہے۔ وہ خطابت جو انھیں مجالس عزا سے ملی تھی اور انقلابی جلسوں میں کام آئی تھی، اب لفظوں کے حُسن میں ڈھل کر شاعری کا حسین بدن بنتی جا رہی ہے۔ وہ شاعری جو صنّاعانہ خوبیوں سے مزیّن ہے۔ جس پر خطابت کا لیبل نہیں لگایا جا سکتا۔ مثال کے طور پر یہ بند:

ہوائیں مشکبار ہیں، فضائیں زرنگار ہیں
افق کے کوہسار میں شفق کے آبشار ہیں
نجومِ شاخِ کہکشاں فلک کے برگ و بار ہیں

یہ آب و خاک و باد کا جہاں بہت حسین ہے
اگر کوئی بہشت ہے تو بس یہی زمین ہے

یا پھر مریم کی تکمیلِ نسوانیت کا یہ اظہار ـــ ماں بننے کا پہلا نشہ، پہلا سُرور:

کوئی پہلوؤں میں پھڑکتا ہو جیسے
مری سانس میں دل دھڑکتا ہو جیسے
بدن میں ستاروں کی ہے سنسناہٹ
رگوں میں ہے ہلکی سی اک گنگناہٹ
نگاہوں پہ نشّہ سا چھانے لگا ہے
ہر اک چیز پر پیار آنے لگا ہے

یا غروبِ آفتاب کا یہ منظر:

دن آہستہ آہستہ ڈھلنے لگا تھا
فضاؤں میں سونا پگھلنے لگا تھا
افق پر کرن خواب سا بُن رہی تھی
دوپٹے کو اپنے شفق چُن رہی تھی

یہ شاعرانہ منظر نگاری اقبال کی یاد دلاتی ہے ؎

چرخ نے بالی چُرالی تھی عروسِ شام کی

یا

ٹوٹ کر خورشید کی کشتی ہوئی غرقابِ نیل
ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آبِ نیل

یہ خالص شاعری ہے اور اسے شاعری نہ کہنے والا یقیناً بد ذوق اور سخن ناشناس قرار پائے گا۔ البتہ اس نظم کا ایک اور پہلو غور طلب ہے۔ وہ یہ کہ جس طرح بعض ہنر ناشناس نقّاد میر انیس کے مرثیوں کے کرداروں کی ہندوستانیت پر اعتراض کرتے ہیں، اسی طرح بعض کم فہم نقّاد سردار جعفری کی اس قسم کی نظموں میں استعمال ہونے والی زبان پر اعتراض کرتے ہیں جس کو پڑھ کر ذہن میں یہ خیال آتا ہے کہ کیا ایک مہذّب ماحول کا پروردہ شاعر (جہاں بچّوں سے بھی 'آپ' سے گفتگو ہوتی ہے) اس طرح کی زبان استعمال کر سکتا ہے؟ اور وہ بھی بے مقصد؟ — لیکن سردار جعفری اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں:

"میں عام طور سے اچھی شاعری میں بازاری محاوروں اور زبان کا استعمال جائز نہیں سمجھتا۔ لیکن ایک ایسے سماج میں جس کی اکثریت کا بہت بڑا حصہ جان بوجھ کر ان پڑھ اور جاہل رکھا گیا ہو۔ اگر عوامی شاعری بازاری محاوروں اور الفاظ ہی سے نہیں بلکہ گالیوں سے بھی کام لے تو کوئی ہرج نہیں ہے کیونکہ ہم جس طبقے کے خلاف جد و جہد کر رہے ہیں اس کے کردار و افعال اتنے گھناؤنے ہیں کہ ہماری زبان کے مہذّب الفاظ اس کے گھناؤنے پن کو ادا کرنے سے قاصر

ہیں اس لیے ان کے خلاف نفرت کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے بازاری محاوروں اور الفاظ کو یہ سماجی فریضہ انجام دینا ہوگا۔"

(امن کا ستارہ، پیش لفظ، ص ۱۰)

ویسے بھی اگر اُردو شاعری پر نظر ڈالی جائے تو اس کے لیے صرف سردار جعفری کو موردِ الزام نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ ایسے الفاظ تو اساتذہ کے شہر آشوب، ہجویات اور مثنویات میں بھی موجود ہیں۔ میر نے تو اس طبقے کی لسانی نشاندہی غزل میں بھی کی ہے ؎

ادھر آبے ابے او کوچۂ جاناں والے

شاہ حاتم تو اپنے شہر آشوب میں نچلے طبقوں کے افراد پر لعن طعن کرتے ہوئے ان کی اولادوں تک کو نہیں بخشتے۔ نظیر اکبرآبادی سرمایہ دار طبقہ خصوصاً ساہوکاروں کو باقاعدہ گالیوں بھرے الفاظ سے مخاطب کرتے ہیں۔ یہاں حدِ ادب ہے اس لیے انھیں تحریر کرنا مناسب نہیں لگتا۔ یہاں تک کہ حالی اُردو شاعری کے قصیدوں اور غزلوں کے ناپاک دفتر کی عفونت کو ظاہر کرنے کے لیے" سنڈاس " تک کا لفظ استعمال کر لیتے ہیں اور وہ بھی مسدس مدوجزر اسلام میں! دراصل جب موضوع عوامی ہو، گفتگو بھی عوام سے ہو اور بولنے والا کردار بھی عوام میں سے ہو تو Layman's language کا شاعری میں در آنا لازمی ہے۔ اسی لیے شدتِ جذبات میں سردار جعفری کا تخلیق کردہ انقلابی ہیرو جاوید مزدوروں اور کسانوں کے درمیان ایسی زبان استعمال کرتا ہے جس کا غزل کی زبان سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اُردو شاعری جسے قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھتی تو یہ کوئی تعجب خیز امر نہیں کیونکہ وہ دور ویسے بھی بے قابو عوامی بغاوت کا دور تھا۔ مگر اس کے باوصف یہ بات بلاتکلف کہی جاسکتی ہے کہ اس نظم میں سردار جعفری کی زبان کہیں کہیں بے قابو ضرور ہوئی ہے لیکن اس میں فحاشی ذرّہ برابر بھی نہیں ملے گی۔ ان کی شاعری میں ایسی کوئی گندگی ہے ہی نہیں جو اُردو مثنویوں، ریختیوں یا داغ کی غزلوں جیسے منظر پیش کرسکے۔ اسی لیے جس طرح ہماری بعض مثنویاں یا شہر آشوب اپنی عوامی زبان کے باوجود عصری آگہی کے اظہار کے سبب ادب کا ایک حصہ ہیں اسی طرح سردار جعفری کی ایسی نظمیں بھی اپنے عہد کی ایک مخصوص تحریک کی تاریخ کے اعتبار سے ادب کا ایک اٹوٹ

حصہ رہیں گی۔

پھر ۱۹۴۹ء میں اُن کا ایک شعری مجموعہ خون کی لکیر منظرِ عام پر آیا۔ اس زمانے میں سردار جعفری کی انقلابی سرگرمیاں زوروں پر تھیں۔ بھیونڈی میں ترقی پسند مصنفین کی کانفرنس اسی سال منعقد ہوئی جس میں ایک منشور ترتیب دیا گیا اور اس میں علانیہ طور پر ترقی پسند ادب کو اشتراکی سیاست کا ترجمان بنانے کی کوشش کی گئی۔ چنانچہ اس مجموعے کی زیادہ تر نظمیں نظریاتی ہیں یا واقعاتی۔ مثلاً 'خود پرستی'، 'ملّاحوں کی بغاوت'، 'عظمتِ انسان' (فتح برلن کے موقع پر) 'سامراجی لڑائی'، 'آتشیں ستارہ'، 'فریب'، ۱۵ اگست اور اس کے بعد) وغیرہ وغیرہ۔ البتہ اس مجموعے کی آخری نظم 'رومان سے انقلاب تک' پر بھیونڈی کانفرنس کے منشور کی چھاپ ملتی ہے۔ اس میں پندرہ برس کی شاعری پر تنقید کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

ساتھیو! اب مری انگلیاں تھک چکی ہیں
اور مرے ہونٹ دُکھنے لگے ہیں
آج میں اپنے بے جان گیتوں سے شرما رہا ہوں
میرے ہاتھوں سے میرا قلم چھین لو
اور مجھے ایک بندوق دے دو۔

امن پسند اور انسان دوست سردار جعفری بندوق تو کیا اٹھاتے لیکن قلم کو بندوق بنا دیا اور ایک سال بعد ہی اُن کی وہ شاعری سامنے آئی جو 'امن کا ستارہ' کے نام سے شائع ہوئی۔ تین طویل نظموں کا مجموعہ۔ "ایک سوویت یونین اور جنگ باز" جو محض تمہید کی حیثیت رکھتی ہے۔ دوسری "استالن کتھا" جس میں عروضی تجربے کے طور پر ہندی اور اردو کی سب سے مقبول عام بحر (فعلن فعلن.....) استعمال کی گئی ہے۔ کہیں ساڑھے سات اور کہیں آٹھ ارکان شامل کیے گئے ہیں۔ تیسری "امن کا ستارہ" جسے سردار جعفری خود ایک شاعرانہ تقریر مانتے ہیں۔ جانے کیوں، کبھی کبھی ایسا لگتا ہے کہ سردار جعفری اگر اپنے نظریات کے اظہار میں انتہا پسندی سے کام لیتے ہوئے اس قسم کی نظمیں نہ کہتے تو کتنا اچھا ہوتا! لیکن سنجیدگی سے اس پہلو پر غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ دراصل اس وقت کچھ ایسی ہی صورت حال

پیدا ہو گئی تھی۔ سبط حسن نے لاہور کے ماہنامہ بیاک (جنوری ۱۹۰۵ء) میں الطاف قریشی کو ایک انٹرویو دیتے ہوئے اس حقیقت پر یوں روشنی ڈالی ہے:

"اگر آپ ۴۸ء یا ۴۹ء کا بین الاقوامی ماحول ذہن میں رکھیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس انقلابی تحریک اور ترقی پسند تحریک کی لہریں بہت اونچی اُٹھ رہی تھیں۔ مشرقی یورپ آزاد ہوا تھا۔ فرانس میں مشترکہ وزارتیں بنی تھیں اور ہر جگہ بائیں بازو کی سوشلسٹ یا کمیونسٹ تحریکیں بہت زوروں پر تھیں۔ ادھر چین میں اتنا بڑا انقلاب آرہا تھا۔ انڈونیشیا میں سیوکارنو لڑ رہے تھے ڈچوں سے۔ تو ہر طرف ایک اُبال، ایک بیداری، خود اعتمادی اور جوش و ولولہ تھا۔ یقین تھا کہ ہماری منزل آگئی۔ انقلاب بڑھ رہا تھا اور انقلاب کی فتح بہت قریب تھی۔ یہ ہے وہ پس منظر جس میں یہ قرارداد منظور ہوئی۔ وہ کوئی اتفاقی چیز نہیں تھی بلکہ پورے بین الاقوامی ماحول کا اثر تھا۔ یہی تقاضا تھا کہ اس طرح کی بات کی جائے۔ سچ اور جھوٹ کو الگ الگ کر دیا جائے۔ اب یہ ہے کہ تجربے سے معلوم ہوا کہ وہ انتہا پسندانہ لائن تھی اور اس سے نقصان پہنچا۔"

بہرحال ایک نکتہ اور بھی ہے جسے فراموش نہیں کیا جاسکتا کہ شاعر بھی اسی سماج کا ایک فرد ہوتا ہے اور ہر فرد کی طرح اُسے بھی فکری و ذہنی آزادی ہونی چاہیے اور اس کے اظہار کا حق بھی۔ اور اس اظہار میں اس کی اپنی ترجیحات، ترغیبات اور اس کے اپنے نظریات کی آزادی اسے ملنی چاہیے اور اس پر اعتراضات کی کوئی گنجائش بھی نظر نہیں آتی۔ میر اپنی شاعری میں دلّی کا مرثیہ لکھیں، حافظ شیراز کا تو پھر سردار جعفری ماسکو یا سوویت دیس پہ کیوں نہیں لکھ سکتے۔

۱۹۵۰ء میں ان کی ایک اور طویل نظم 'ایشیا جاگ اُٹھا' شائع ہوئی اس میں سردار جعفری نے ایشیا کا رجز پڑھا ہے۔ رجز چونکہ ان کے مزاج میں مرثیے کے وسیلے سے آیا تھا، لہٰذا

آزاد نظم کی ہیئت کے باوجود بھی اپنے اندر ایک دلکشی، ایک جھنکار، ایک نغمہ رکھتا ہے۔ ویسے اس نظم کا ابتدائی اور اختتامی حصہ نظم پابند میں ہے۔ چونکہ یہ رجز یہ شاعری ہے لہٰذا اس میں بلند آہنگی موجود ہے۔ اس کو پڑھ کر محسوس ہوتا ہے کہ سردار جعفری کے ذہن پر مرثیے کے اثرات اب بھی موجود ہیں اور وہ لینن کے سائے میں آنے کے باوجود حسین ابن علی کو نہیں بھول پائے ہیں۔ سوویت یونین کے ترانے گانے کے باوجود کربلا کا رزمیہ اور رجز کا زمزمہ اُن کے ذہن میں گونج رہا ہے اور وہیں سے انھیں یہ ترغیب ملی ہے۔ نیز ہندوستان کی مٹی سے جُڑے رہنے کے سبب وہ اپنی دھرتی کی تاریخ بھی نہیں بھولتے۔ 'مہابھارت' اور 'رامائن' جیسی رزمیہ مثنویاں بھی ان کی نگاہوں کے سامنے ہیں۔ فردوسی کا شاہنامہ بھی اُنھیں آواز دے رہا ہے کہ ایران ان کے آباو اجداد کا پُرانا مسکن رہا ہے۔ اور یوں سارا ایشیا اُنھیں اپنا نظر آتا ہے۔ وہ مغربی سامراجیت اور سرمایہ داری کو ایسے للکارتے ہیں جیسے حسینی فوج کے سورما یزیدی سپاہ کو یا ارجن کوروؤں کو۔ اس نظم میں ان کا تاریخی شعور قدم قدم پر نمایاں ہے۔ اس میں لفظوں کی جھنکار ہے، لہجے کا بانکپن ہے اور اپنی مٹی کا غرور بھی!

یہ ایشیا کی زمیں، تمدّن کی کوکھ، تہذیب کا وطن ہے
یہیں پہ سورج نے آنکھ کھولی
یہیں پہ انسانیت کی پہلی سحر نے رُخ سے نقاب اُلٹی
یہیں سے اگلے یگوں کی شمعوں نے علم و حکمت کا نور پایا
اسی بلندی سے وید نے زمزمے سُنائے
یہیں سے گوتم نے آدمی کی سمانتا کا سبق پڑھایا
یہیں سے مزدک نے عدل و انصاف اور محبت کے راگ چھیڑے
ہماری تاریخ کی ہوائیں مسیح کے بول سُن چکی ہیں
ہمارا سورج محمد مصطفےٰؐ کے سر پر چمک چکا ہے

سردار جعفری ۱۹۵۰ء میں جیل گئے اور تقریباً ڈیڑھ سال تک حکومتِ وقت کے خلاف بغاوت کے جُرم میں جیل میں قید رہے اور جب لوٹے تو پتھر کی دیوار اپنے ساتھ لائے۔ یہ

مجموعہ جیل کی نظموں پر مشتمل ہے۔ حالانکہ یہ نظمیں بھی مخصوص حالات اور پس منظر میں کہی گئی ہیں اور اس اعتبار سے واقعاتی حیثیت کی حامل ہیں مگر اس کی اشاعت کے وقت بھی سردار جعفری کو یقین تھا کہ "ان کی تازگی و اہمیت اُس وقت تک برقرار رہے گی جب تک جبر و تشدد کا موجودہ نظام زندہ ہے اور عوام کے دلوں میں اس کو تبدیل کر دینے کی ہمت اور ایک نئے بہتر اور خوبصورت نظام کو قائم کرنے کی اُمنگ باقی ہے۔" (مقدمہ کتاب ھٰذا)

ہیئت کے اعتبار سے اس مجموعے میں ہر قسم کی نظمیں ملتی ہیں۔ پابند، معریٰ اور آزاد مگر آزاد نظمیں نسبتاً اپنے اندر کچھ زیادہ دلکشی رکھتی ہیں۔ ایسا لگتا ہے جیسے آزاد نظم کے ساتھ سردار جعفری کے آزاد ذہن کو ایک خاص تعلق ہے۔ بقول وحید اختر: "سردار کی آزاد نظمیں نہ ہوتیں تو آزادی کے بعد کی جدید نظم کو آج کی زبان میں بات کرنے کا سلیقہ نہ آتا۔" واقعی جتنی خوبصورت، مترنم، رواں آزاد نظمیں سردار جعفری نے کہی ہیں ایسی کم ہی ملتی ہیں۔ ان نظموں میں رمزیت، علامت نگاری، استعارہ سازی اور پیکر تراشی کے حسین مرقعے موجود ہیں۔ اس کی ایک خوبصورت مثال "اودھ کی خاکِ حسیں" ہے۔ شاعر اس خوبصورت زمین کو اپنی فکر کے آسمان پر یوں اُٹھائے پھرتا ہے:

ہمالیہ کی بلندیاں برف سے ڈھکی ہیں
ان آسماں بوس چوٹیوں کو
سحر کے سورج نے سات رنگوں کی کلغیوں سے سجا دیا ہے

....

سفید آٹا سیاہ چکی سے راگ بن کر نکل رہا ہے
سنہرے چولھوں میں آگ کے پھول کھل رہے ہیں
پتیلیاں گنگنا رہی ہیں
دھویں سے کالے توے بھی چنگاریوں کے ہونٹوں سے ہنس رہے ہیں
اودھ کی خاکِ حسیں کے ذرّے بگولے بن کر مچل رہے ہیں
اب آنسوؤں کی پرانی جھیلوں سے سرخ شعلے نکل رہے ہیں

سات رنگوں کی کلغیاں، سفید آٹا، سیاہ چکّی، سنہرے چولھے، کالے توے، سُرخ شعلے، یہ تمام بصری پیکر ہیں جو مختلف رنگوں سے عبارت ہیں ایسا لگتا ہے کسی ماہر مصوّر نے اپنے کینوس پر بلراموپور کو قید کرلیا ہو۔ لکھنؤ کی پانچ راتیں پڑھیے اور پھر اس نظم کا لطف اٹھائیے۔ میں نے پہلے بھی کہا تھا کہ سردار جعفری اپنی زمین سے الگ نہیں ہوتے۔ چاہے وہ سوویت دیس کی بات کریں، چین کی، ویت نام اور کمبوڈیا کی یا پورے ایشیا کی۔

ہاں — اگر اودھ کے بعد کوئی اور سرزمین انھیں اپنی طرف متوجہ کرسکی ہے تو وہ ان کا وطن ثانی یعنی بمبئی کی سرزمین ہے۔ ان کے لیے اودھ اگر رومان و شباب کا مرکز ہے تو بمبئی صنعتی انسان اور انقلاب کا۔ اس شہر کی دلکشی کو وہ اودھ ہی کی طرح اپنے قلم میں قید کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو، وہاں سات رنگوں کی کلغیاں ہیں تو یہاں قوس قزح۔

بمبئی اے دکن کی شہزادی
نیلگوں سُندری اجنتا کی
اونچی اونچی چٹان کے نیچے
اپنے بالوں کو دھونے آئی ہے

. . . .

تیری قوس قزح کی گردن میں
موجِ بحرِ عرب کی باہیں ہیں
تیرے ماتھے کو پیار کرتی ہیں
ترچھی پرچھائیاں جہازوں کی
خوں کی گردش میں ہے مشین کا راگ
ناچتی انگلیوں میں سوُت کے تار
جسم پر سیپیوں کی نرم چمک
میں ہمالہ کے دیس کا باسی
تو سمندر کے گود کی پالی

اس مجموعے کی ایک اور خوبصورت نظم وہ ہے جو انھوں نے اپنے بچے کی پہلی سال گرہ پر جیل میں کہی تھی۔ اس میں نیند کا سراپا ملاحظہ ہو۔ یہ اُردو شاعری میں ایک نئی چیز ہے۔

نیلگوں جواں سینہ / نیلگوں جواں بانہیں / کہکشاں کی پیشانی / نیم چاند کا جوڑا / مخملیں اندھیرے کا / پیرہن لرزتا ہے / وقت کی سیہ زلفیں / خامشی کے شانوں پر / خم بہ خم مہکتی ہیں / اور زمیں کے ہونٹوں پر / نرم شبنمی بوسے / موتیوں کے دانتوں سے / کھلکھلا کے ہنستے ہیں۔

اس نظم کا آخری بند ایک باپ کی نفسیات اور اس کی محبت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں پاکیزہ جذبات کا ایک سیلاب ہے۔

روز رات کو یوں ہی / نیند میری آنکھوں سے / بے وفائی کرتی ہے / مجھ کو چھوڑ کر تنہا / جیل سے نکلتی ہے / بمبئی کی بستی میں / میرے گھر کا دروازہ / جا کے کھٹکھٹاتی ہے / ایک ننھے بچے کی / انکھڑیوں کے بچپن میں / میٹھے میٹھے خوابوں کا / شہد گھول دیتی ہے / اک حسیں پری بن کر / لوریاں سُناتی ہے / پالنا ہلاتی ہے۔

پھر وہ نظمیں جنھیں ہم وقتی اور واقعاتی کہہ کر ٹال دیتے ہیں، وقت کے ساتھ کیسے تازہ ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ وقت اپنے آپ کو دُہراتا ہے۔ اس لیے واقعات بھی بار بار ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ صرف ان کے نام اور ٹھکانے بدل جاتے ہیں۔ کل حکومت کے خلاف مزدوروں کی حمایت میں گرفتار سردار جعفری کی نظم "پتھر کی دیوار" آج بھی ہر بے گناہ اور مظلوم قیدی کی داستان سنا رہی ہے۔

پتھروں کی دیواریں / پتھروں کے دروازے، پتھروں کی انگڑائی / پتھروں کے پنجوں میں / آہنی سلاخیں ہیں / اور ان سلاخوں میں / حسرتیں، تمنائیں / آرزوئیں، امیدیں / خواب اور تعبیریں / اشک، پھول اور شبنم / چاند کی جواں نظریں / دھوپ کی سُنہری زُلف / بادلوں کی پرچھائیں / صبح و شام کی پریاں / موسموں کی لیلائیں / سولیوں پہ چڑھتی ہیں / اور اس اندھیرے میں / سولیوں کے سائے میں / انقلاب پلتا ہے۔

پھر یہ خوبصورت شعری تصویریں ـــ چیختی ہوئی گھڑیاں، زخم خوردہ طائر، نرم رو

سبک رو لمحے، منجمد ستارے، رینگتی ہوئی تاریکیں، پتیوں کی پلکوں پر اوس جگمگاتی ہے، ملیوں کے پیڑوں پر دھوپ مسکراتی ہے، چاند کے کٹورے سے چاندنی چھلکتی ہے، روشنی کے گالوں پر تیرگی کے ناخن کی سیکڑوں خراشیں ہیں، روٹیوں کے دانتوں میں ریت اور کنکر ہیں، چاولوں کی صورت پر مفلسی برستی ہے، تیرگی کے کانٹوں پر آفتاب چلتا ہے، وغیرہ وغیرہ اُردو شاعری میں ایک بیش بہا اضافہ ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ سردار جعفری کی شاعری کو خطیبانہ کہنے والے ان خوبصورت پیکروں اور تصویروں سے چشم پوشی کیوں کر لیتے ہیں ؟ انھیں سردار جعفری کی شاعری کا حسن کیوں نظر نہیں آتا۔

سردار جعفری کا فکری وشعری سفر ابھی جاری ہی تھا کہ 'شکستِ خواب' کی منزل آگئی۔ ترقی پسندوں کے سرخیل سجاد ظہیر ہندوستان چھوڑ گئے۔ مخدوم محی الدین کو اپنی بغاوت کی قیمت روپوشی کی صورت میں دینی پڑی۔ دیگر سینیر ترقی پسند اپنے اپنے فرائض میں الجھ گئے۔ باقی بچے سردار جعفری ــ جو سردار تو بنے مگر سردار ہی رہے۔ اس لیے کہ نوجوان باغی نسل کی تنقیدوں کے نشانے پر اگر کسی کا سر تھا تو وہ علی سردار جعفری کا۔ یوں اس محاذ پر سردار کو 'سر' کی بازی بھی لگانی پڑی اور 'دار' پر بھی چڑھنا پڑا۔ اور پھر یہ عجیب صورتِ حال تھی کہ سردار کی سرداری کا شکوہ تو سب کو تھا لیکن اس محاذ پر کوئی ترقی پسند مجاہد اپنا سینہ سپر کرنے کی ہمت نہ رکھتا تھا۔ خود سردار جعفری کو بھی محسوس ہوا کہ انقلابیوں نے جو خواب دیکھے تھے وہ اب اقتدار اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں بک گئے۔ ان کا سودا ہوچکا۔ خوابوں کا مسیحا بھی کوئی نہ رہا۔ نہ نہرو، نہ اُن کے خوابوں کا ہندوستان۔ اس پر جنگ مسلط کردی گئی۔ ہند و پاک کے مابین جنگ۔ سردار جعفری حسبِ معمول ان مایوس کن حالات میں گھبرائے نہیں۔ وہ جانتے تھے کہ شکستِ خواب انسان کا مقدر ہے۔ مگر وہ یہ بھی جانتے تھے کہ خواب دیکھنا انسان کا پیدائشی حق ہے۔ چنانچہ انھوں نے ایسے صبر آزما لمحوں میں 'ایک خواب اور' دیکھا اور دکھایا۔ سائنس اور صنعتی ترقی کے ہاتھوں تعمیر ہونے والی ایک نئی دنیا کا خواب۔ اس خواب کی تعبیر کی جھلکیاں ملتی ہیں' ہاتھوں کا ترانہ'، 'زندگی'، 'سرِطور'، 'ذوقِ طلب'، 'تین شرابی'، نئی نسل کے لیے'، 'نوالہ'، 'خنجروں کی روشنی'، 'قتلِ آفتاب اور پیغمبرِ مسیحا دوست'، 'میرے عزیزو

میرے رفیقو وغیرہ جیسی نظموں میں۔ پھر حسین تر' اور 'نسیم تیری قبا' جیسے اچھوتے موضوعات بھی ان کی جدت پسندی کی دلیل بن کر سامنے آئے۔ 'میرا سفر' جو ارتقار اور جدلیت کے موضوع پر ایک خوبصورت نظم ہے۔ 'مشرق و مغرب' جس میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ انسانی جذبات و احساسات نیز زندگی کی نفسیات تمام دنیا میں ایک ہی انداز میں ملتی ہے، تہذیبیں، ثقافتیں ہر جگہ اسی انداز میں پلتی ہیں۔ انسانی رشتے ہر زمین پر قائم ہیں لیکن سیاست نے زمینوں کو تقسیم کر رکھا ہے۔

ان میں مختصر نظموں کا بھی تجربہ موجود ہے۔ ایسی نظمیں جو تین چار یا پانچ مصرعوں پر مشتمل ہیں۔ مثلاً 'درد اک چاند ہے'، 'غم کا ہیرا'، 'اجنبی آنکھیں'، 'شعلہ لبی'، 'پیاس بھی ایک سمندر ہے'، 'شعلہ و شبنم' وغیرہ۔ اسی کے ساتھ چند رومانی نظمیں بھی شامل ہیں جیسے 'چاند کو رخصت کردو' 'آرزو کے صنم خانے' 'تم نہیں آئے تھے جب' 'تو مجھے اتنے پیار سے مت دیکھ' "بہت قریب ہو تم' 'تمھارے ہاتھ"

غرضیکہ 'ایک خواب اور' کے مطالعے سے انکشاف ہوتا ہے کہ سردار جعفری کو اس بات کا اندازہ ہو چلا تھا کہ سوویت یونین میں کمیونزم کا نظام درہم برہم ہو رہا ہے اور ترقی پسندوں نے جو خواب دیکھے تھے وہ عنقریب چور چور ہونے والے ہیں۔ لیکن اپنے رجائیت پسند مزاج کے سبب وہ نا امید نہیں تھے۔ انھیں یقین تھا کہ ایک خواب کے ٹوٹنے سے مقاصد نہیں مر جاتے۔ دوسرا خواب دیکھا جا سکتا ہے۔

دیکھتی پھرتی ہے ایک ایک کا منہ خاموشی
جانے کیا بات ہے شرمندہ ہے انداز خطاب
دربدر ٹھوکریں کھاتے ہوئے پھرتے ہیں سوال
اور مجرم کی طرح ان سے گریزاں ہے جواب
سرکشی پھر میں تجھے آج صدا دیتا ہوں
میں ترا شاعر آوارہ و بے باک و خراب

پھینک پھر جذبۂ بے تاب کی عالم پہ کمند
ایک خواب اور بھی اے ہمّتِ دشوار پسند

خوابوں کے سائے سائے چلنے اور پلنے والی زندگی میں جب حقائق کی تلخیاں گھلنے لگیں تو جذبات مشتعل ہو اُٹھے۔ دامن میں آگ لگ گئی اور تب تخلیق ہوا "پیراہنِ شرر"۔ ۱۹۶۵ء کی فضاؤں میں۔ جس میں تمدّن اور نظامِ فطرت کے تئیں انسان دوستی کا گہرا جذبہ اُبھر کر سامنے آگیا۔ اب وہ سردار جعفری سامنے آئے جو نہ کربلا کے تھے، نہ اودھ کے اور نہ سوویت دیس کے۔ بلکہ سارے عالم کے لیے ان کا دل دھڑک رہا تھا، تڑپ رہا تھا۔

گیت کے دل میں خنجر ہے، الفاظ ہیں سر بریدہ
اپنے قبضے میں اک بے بسی کے سوا کچھ نہیں

نالہ بے کار، فریاد بے سود ہے
آؤ مل کر محبت کو آواز دیں ۔ نیکیوں کو پکاریں !

وہ پاکستان کو دعوت دیتے ہیں۔ مگر جنگ اور نفرت کی نہیں بلکہ امن اور محبت کی۔

ہمارے پاس ہے کیا دردِ مشترک کے سوا
مزا تو جب تھا کہ مل کر علاجِ جاں کرتے
خود اپنے ہاتھوں سے تعمیرِ گلستاں کرتے
ہمارے درد میں تم اور تمھارے درد میں ہم
شریک ہوتے تو پھر جشنِ آشیاں کرتے

آج فضاؤں میں ایٹمی دھماکے سُنائی دے رہے ہیں۔ سردار جعفری کی یہ نظم پھر تازہ ہوگئی ہے :

ہمارے بیچ میں حائل ہیں آگ کے دریا
تمھارے اور ہمارے لہو کے ساگر ہیں
بہت بلند سیہ نفرتوں کی دیواریں
ہم ان کو ایک نظر میں گرا بھی سکتے ہیں

مگر یہ شرط ہے تینوں کو جوڑنا ہوگا
لہو بھرا ہوا دامن نچوڑنا ہوگا
پھر اس کے بعد نہ تم غیر ہو نہ غیر ہیں ہم

"صبح فردا" اسی موضوع پر لکھی گئی ایک خوبصورت نظم ہے اور یہ دونوں نظمیں بغور دیکھا جائے تو ہندوپاک کی بے معنی جنگوں کی ہجو اور صدیوں پرانی مشترکہ تہذیب کا بازیافت نامہ ہے۔ سردار جعفری تو صرف حرفِ محبت کے قتیل ہیں، جس سے ملک کے موسموں میں دلکشی اور نکھار آتا ہے۔

کتنے دلکش ہیں مرے ملک کے موسم ان میں
حسن کی بات کریں، عشق پہ اصرار کریں
نورِ محبوب سے روشن کریں آنکھوں کے چراغ
پھول کی طرح سے ذکرِ لب و رخسار کریں

سردار جعفری کی شاعری میں دو موضوعات خاص طور پر ملتے ہیں۔ ایک 'خواب' اور دوسرا 'لہو'۔ لہو اُن کی شاعری میں ایک استعارہ بن کر آیا ہے بے گناہی کا، مظلومیت کا، حق و صداقت کا اور سماجی جبر و استحصال کا۔ اور یہ استعارہ سردار جعفری کے اگلے مجموعے لہو پکارتا ہے (۱۹۷۸ء) میں نمایاں ہے۔ اس مجموعے کی نظمیں عالمی مسائل کے موضوعات کا حاطہ کرتی ہیں اور امن اور انسان دوستی کا پیغام دیتی ہیں۔

گفتگو بند نہ ہو / بات سے بات چلے / صبح تک شام ملاقات چلے / ہم پہ ہنستی ہوئی یہ تاروں بھری رات چلے۔

ریگ زاروں سے عداوت کے گزر جائیں گے
خوں کے دریاؤں سے ہم پار اُتر جائیں گے

ان میں لہو کی طاقت اور انسانی رشتوں کی اہمیت کا اعلان ملتا ہے۔ یہاں شاعر کی نگاہ اپنی زمین سے اٹھ کر عالمی منظر ناموں پر جاتی ہے۔ مثلاً لِدی قصے (چکوسلواکیہ، ایک باغِ امن کا نام ہے جس میں ساری دُنیا کے گلاب ہیں۔ وہاں پہلے اسی نام کا ایک

گاؤں تھا جسے جرمن نازیوں نے جلاکر خاک کر دیا تھا)، خون کا اُجالا (چلی کے شہیدوں کے نام)، تہنیت (افغان کے لیے)، افریقی لڑکی، حبشی میرا بھائی وغیرہ ان سبھی نظموں میں ایک ہی حقیقت کارفرما ہے۔

یہی مظلوموں کی جیت اور یہی ظالم کی شکست
کہ تمنّائیں صلیبوں سے اُتر آتی ہیں
اپنی قبروں سے نکلتی ہیں مسیحا بن کر
قتل گاہوں سے وہ اُٹھتی ہیں دعاؤں کی طرح
دشت و دریا سے گزرتی ہیں ہواؤں کی طرح

اور وہاں سے دردمندی کا ایک کرب آمیز احساس لے کر لفظوں میں ڈھل جاتی ہے

درد دریا ہے ایک بہتا ہوا
جس کے ساحل بدلتے رہتے ہیں
وہی تلوار اور وہی مقتل
صرف قاتل بدلتے رہتے ہیں

اس مجموعے میں انھوں نے بعض شخصیات پر بڑی جذباتی نظمیں بھی کہی ہیں۔ یہ شخصیات عالمی شہرت کی مالک ہیں جو سردار جعفری کو بہت عزیز ہیں۔ کارل مارکس، اقبال، لوئی آراگوں (فرانس کا عظیم شاعر اور ناول نگار جس نے گذشتہ جنگ میں جرمن حملہ آوروں کے خلاف فرانسیسی ادیبوں کو منظم کیا)، پابلو نرودا (چلی، جنوبی امریکہ کا عظیم اور نہایت حسین شعروں کا شاعر جو ہسپانوی زبان کا سب سے بڑا شاعر مانا جاتا ہے۔ وہ برسوں جلاوطن رہا اور موت اس کا پیچھا کرتی رہی) جولیو کیوری (فرانس کا مشہور عالم، ایٹمی سائنس داں جو اپنی موت کے وقت تک عالمی امن کانفرنس کا صدر تھا)، پال رابسن (امریکہ کا مشہور عالم، حبشی موسیقار جس کے نغموں نے دوستوں اور دشمنوں سب سے خراج تحسین وصول کیا)، ایلیا اہرن برگ (سوویت یونین کا بزرگ ادیب اور صحافی، بین الاقوامی امن تحریک کا رہنما) اور ان سب کے علاوہ سجّاد ظہیر، کرشن چندر اور فیض احمد فیض۔ یہ تمام

وہ شخصیتیں ہیں جو لہو کے موسموں میں امن اور انسان دوستی کی کاشت کرتی رہیں لیکن "جب شاخوں سے تلواریں برستی ہوں" سردار جعفری کو یہ فکر ہے کہ "کون اس عہد میں سچ بولے گا"! سچ تو اک درد ہے، اک زخم ہے، اک جرات ہے!!— اور جب 'لہو' اور 'سچ' کا ذکر آجاتا ہے تو سردار جعفری پھر لوٹ کر آتے ہیں کربلا کی طرف۔ کربلا اُن کے لیے کسی مسلک یا مذہب کا نشانِ امتیاز نہیں بلکہ تمام عالمِ انسانیت میں معرکۂ خیر و شر کی علامت ہے چونکہ سردار جعفری انسانیت اور انسان دوستی کے شاعر ہیں اس لیے انھیں عالمی انتشار بھی ایک نئی کربلا کا منظر دکھاتا ہے۔ وہ پھر اپنے چاروں طرف یزید کے قدموں کی چاپ سنتے ہیں۔ وہ پھر ریگِ صحرا پر پیاسوں کے ایک کارواں کو رجز پڑھتے ہوئے محوِ سفر دیکھتے ہیں۔ برِصغیر سے لے کر تمام مشرقِ وسطیٰ تک۔ نہرِ فرات، 'آتش بجاں' راوی و گنگا خونچکاں، ریگِ نواحِ کاظمہ، ریگِ نواحِ نینوا' اندھی ہے مشرق کی ہوا، شعلہ فلسطین کی فضا— !! اس دھواں دھواں ماحول میں وہ دیکھتے ہیں کہ—

عرشِ رعونت کے خدا / ارضِ ستم کے دیوتا / یہ ٹین اور لوہے کے بُت / یہ سیم و زر کے کبریا / بارود ہے جن کی قبا / راکٹ کی لے جن کی صدا / یہ کم سواد و کم ہنر / نکلے ہیں لے کر اسلحہ / اے کربلا! اے کربلا!

سوویت روس کا یہ عاشق، استالن گراڈ کا یہ مدّاح اور سیّاح —— ایک بار پھر لوٹ کر کربلا کو آواز دیتا ہے۔ اس لیے کربلا کبھی نہیں مرتی، کبھی نہیں مٹتی۔ ہر دَور میں زمین کے کسی نہ کسی حصّے پر کوئی کربلا آباد ہو جاتی ہے اور یزیدِ عصر کو اپنے کیفرِ کردار تک پہنچا کر ہی دَم لیتی ہے۔ اسی لیے اس طویل شعری سفر میں سردار جعفری مایوس کبھی نہیں ہوئے۔ وہ پھر پُرامید نگاہوں سے آنے والے منظر کی ایک جھلک دیکھتے اور دکھاتے ہیں:

پیاسوں کے آگے آئیں گے / آئیں گے لائے جائیں گے / آسودگانِ جامِ جم / سب صاحبانِ بے کرم / کھُل جائے گا سارا بھرم / جھک جائیں گے تیغ و علم / پیشِ سفیرانِ قلم / رخشندہ ہے روحِ حرم۔

اور ایک منزل وہ بھی آئی جب روس میں کمیونزم ناکام ہو گیا۔ برسوں کا نظام

پارہ پارہ ہوگیا۔ اس وقت بھی جب اچھے اچھے کمیونسٹوں نے چولے بدلنا شروع کیے وہاں 'وفاداری بشرطِ استواری' کی تصویر بنے سردار جعفری نے بڑے حوصلے کے ساتھ یہ اعتراف کیا کہ —

"کمیونزم دراصل ایک تصوّر ہے بہتر زندگی کا۔ جو کچھ سوویت یونین میں تھا وہ وہ کمیونزم نہیں تھا بلکہ کمیونزم کی طرف جانے کا صرف ایک راستہ تھا۔"

اور اس راستے کے مسدود ہوتے ہی کربلا کی راہ پھر اُن کے لیے کھل گئی۔ ویسے بھی وہ ان پر بند کب تھی۔ انھوں نے روس کے سرخ پرچم کو اس طرح الوداع کہا جیسے ایّامِ عزا کے اختتام پر عزادارانؑ علم و تعزیہ اور قافلۂ حسینی کو رخصت کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ استعارے بھی کربلائی ہیں۔

الوداع اے سُرخ پرچم ، سُرخ پرچم الوداع
اے نشانِ عزمِ مظلومانِ عالم الوداع
اے فراتِ تشنہ کامانِ جہادِ زندگی
قُلزمِ تشنہ لبی کی موجِ برہم الوداع
رزم گاہِ خیر و شر میں یاد آئے گی تری
ہم ہیں اور اب لشکرِ ابلیسِ اعظم الوداع

ساری دنیا جانتی اور مانتی ہے کہ کربلا ایک عالمی استعارہ ہے شر پر خیر کی فتح کا۔ لہٰذا اس نسبت سے دیکھیے تو سردار جعفری کی تمام شاعری جو شر پر خیر کی فتح کی داستان سُناتی ہے، وقتی اور واقعاتی ہوتے ہوئے بھی آفاقی حدول میں داخل ہو جاتی ہے جس کا اعتراف وہ خود کرتے ہیں :

سردار کے شعروں میں ہے / خونِ شہیداں کی ضیا / اے کربلا اے کربلا

وہ خونِ شہیداں جو دنیا کی تمام سرحدوں پر بہہ رہا ہے اور ساری زمین تر ہوگئی ہے سردار جعفری کی شاعری کا موضوع ہے :

اور اب — خود شناسی کی اس منزل پر پہنچ کر سردار جعفری اپنی منظوم خود نوشت

تحریر کر رہے ہیں جس کے تقریباً دس ذیلی عنوانات وہ مکمل کر چکے ہیں جو اس طرح ہیں:

(۱) رقصِ تخلیق (کائنات کے نظامِ تخلیق اور ارتقائے انسانی کا اشاریہ)

(۲) کھول آنکھ، زمیں دیکھ (اپنی پیدائش کے متعلق) (۳) اقرار (حصولِ علم کا آغاز)

(۴) فطرت کی فیاضیاں (بچپن کا وہ معصوم زمانہ جو فطرت کے مناظر سے لطف اندوز ہونے میں گزرا)

(۵) ذکر اس پری وش کا (ہوش سنبھالنے کی منزل۔ الھڑ جوانی اور عشق کی معصوم جذباتیت او حسن پرستی) (۶) ورقِ ناخوانده (ادبی زندگی کا آغاز اور مطالعے کا شوق۔

(۷) صحیفۂ کائنات (تجربات و مشاہدات، شعور کی بیداری، فن کی پختگی۔ (۸) حرفِ بد (مقبولیت اور اس کے زیر اثر رقابت، شماتت اور حریفائی کے واقعات۔ (۹) حسد (بڑھتی ہوئی رقابت کا ایک تلخ تجربہ اور خود اعتمادی و خود شناسی کی منزل۔

(۱۰) قاتل کی شکست (حریفوں کی پسپائی)۔

حال ہی میں انھوں نے ایک اور فلسفیانہ نظم کہی ہے جس میں انسانی تاریخ کا بیان ملتا ہے اور عظمتِ انسان کا رجز۔ اور اس کے بعد شاید پھر کوئی تازہ نظم ان کی شاخِ قلم سے پھوٹ نکلے۔

اس طویل فکری و شعری سفر کے باوجود سردار جعفری کے متعلق کچھ کہتے ہوئے ڈر لگتا ہے۔ وہ خود کہتے ہیں:

میں اک ورق ہوں
تمام احساسِ ناتمامی
مگر مکمل کتاب جیسے

اس دلچسپ مگر عالمانہ صحیفے کو کتنوں نے پڑھا اور سمجھا؟ مجھے پتہ نہیں۔ شاید آنے والا وقت یہ بتائے۔ میری تو بس یہ دعا ہے کہ اس صحیفے کو پڑھنے والا اس کی غلط تفسیر یا تشہیر نہ کرے ورنہ غیروں میں اُردو ادب کا اعتبار اُٹھ جائے گا۔ ◆◆

تبصرے

کتاب : حیات البشیر—مولوی بشیر الدین کی اٹاوہ تحریک
مُصنّف : پروفیسر مجیب اشرف
صفحات : ۲۸۰ —— قیمت : ۱۵۰ روپے
ملنے کا پتہ: ۲۱۹- اشرف وِلا، ذاکر نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

عام طور پر تاریخی اور تاریخ ساز افراد نے اپنی زندگی کے حالات یا تو خود قلمبند کیے یا ان کے کسی قریبی ساتھی نے حق رفاقت ادا کیا۔ مگر بعض ایسے بے نیاز لوگ بھی گزرے ہیں جنھوں نے اپنی خدمات کو شہرت کی کثافت سے آلودہ کرنا کسی طرح گوارا نہ کیا۔ ایسی ہی ایک دردمند شخصیت اسلامیہ انٹر کالج اٹاوہ اور اٹاوہ تحریک کے بانی خان بہادر ڈاکٹر مولوی محمد بشیر الدین مرحوم کی تھی۔ جنھوں نے ہمیشہ خادمِ قوم بنے رہنے کو لیڈر کہے جانے پر ترجیح دی۔ البتہ ان کی جامع کمالات شخصیت اور ان کی تحریک کے متنوع گوشوں سے لوگوں کو آگاہ کرانا دوسروں کا فرض کفایہ تھا تاکہ ان کی زندگی کو قوم کے نوجوان، مثال اور مشعلِ راہ کے طور پر استعمال کرسکیں۔ بعض تاثراتی نوعیت کے مضامین مولوی صاحب کے بارے میں ضرور قلمبند ہوئے مگر اس بکھرے ہوئے مواد تک رسائی بہت محدود رہی۔ خدا کا شکر ہے کہ اس فرض کی ادائیگی کا بیڑہ انھی کی تحریک کے ایک فرزند اور ماہر تاریخ پروفیسر مجیب اشرف نے اُٹھایا۔ کام انتہائی دشوار اور بعض لحاظ سے ہمت شکن ضرور تھا مگر :

این کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

انھوں نے اس کام کا پورا حق ادا کر دیا۔ پیش نظر کتاب ایک عام اور روایتی انداز کی سوانح نہیں ہے بلکہ ایک تحقیقی مقالے کی حیثیت رکھتی ہے۔ انھوں نے مولوی صاحب سے متعلق صرف سُنی سُنائی باتوں کو جمع نہیں کیا بلکہ ہر ہر ماخذ کو تحقیق کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد ہی اس گرانقدر تصنیف میں جگہ دی اور مولوی صاحب سے عقیدت کے باوجود کہیں بھی غلو سے کام نہیں لیا۔ جو ان کے تاریخی شعور کا بیّن ثبوت ہے۔ انھوں حواشی و حوالہ جات سے عاری ماخذ پر نہ تکیہ کیا ہے اور نہ تاثراتی مضامین کو معتبر گردانا ہے جو ان کے تاریخی شعور کا بیّن ثبوت ہے۔

کتاب کی ببلوگرافی اور حواشی و تعلیقات بھی اس کے بلند پایہ تحقیقی تصنیف ہونے کا واضح اشارہ کرتے ہیں۔

پوری کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں اٹاوہ کا تاریخی اور ثقافتی پس منظر پیش کیا گیا ہے۔ دوسرے باب میں مولوی بشیر الدین صاحب کی زندگی کے ابتدائی حالات، شخصیت کی نشوونما اور اٹاوہ میں ان کی فلاحی تحریک کے آغاز سے بحث کی گئی ہے۔ تیسرا باب مولوی صاحب صحافتی پہلو کو اجاگر کرتا ہے۔ چوتھا باب مولوی صاحب اور سر سیّد احمد خاں کے تعلقات اور علی گڑھ تحریک سے ان کی وابستگی پر مبنی ہے۔ پانچویں باب میں اسلامیہ ہائی اسکول کے قیام اور استحکام کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں۔ چھٹے باب میں اسکول کے اقلیتی کردار سے بحث کی گئی ہے۔ ساتواں باب اسلامیہ انٹر کالج کے قیام اور اس کے مختلف ادوار کی تفصیلات پیش کرتا ہے۔ آٹھویں باب میں مولانا کی تحریک کے اثرات کا جائزہ لینے کی کوشش ہے اور ڈاکٹر ذاکر حسین نیز جامعہ ملیہ اسلامیہ کا اس تحریک سے غیر معمولی اثر قبول کرنا بھی زیر بحث آتا ہے۔ نویں باب میں مولوی صاحب کے سیاسی افکار اور قومی تحریک میں ان کے مقام کا جائزہ لیا گیا ہے۔ آخری باب میں اس کی شخصیت، کردار اور خدمات کا خلاصہ ہے۔

کتاب کے شروع میں مولوی صاحب کے پوتے امتیاز الدین زبیری صاحب کا "تعارف" اور ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب کا پُر مغز "پیش لفظ" ہے۔

حُسنِ باطنی کے ساتھ ساتھ کتاب ظاہری حُسن و آرائش سے بھی مالا مال ہے۔ یقین ہے کہ علمی حلقوں میں اس کی خاطر خواہ پذیرائی ہوگی۔ پروفیسر مجیب اشرف صاحب اس گرانقدر تحقیقی کارنامے کے لیے بجا طور پر تعریف اور شکریے دونوں کے مستحق ہیں۔

محمد عرفان

کتاب: **افکارِ تازہ** (مجموعۂ مقالات)

مُصنّف: ڈاکٹر سیّد عبدالباری

صفحات: ۲۸۵ —— قیمت: ۱۰۰ روپے

"افکارِ تازہ" ڈاکٹر سیّد عبدالباری کی نئی کتاب ہے۔ یہ مضامین مختلف موضوعات پر لکھے گئے ہیں۔ جیسے سرکارِ دو عالم کا حُسنِ کلام، نہج البلاغہ کے ادبی محاسن، ادب کی تخلیق و تنقید کا اسلامی منہاج، ادب کی صورتِ حال۔ اشتراکیت کے زوال سے پہلے زوال کے بعد، مولانا فراہی اور شعریاتِ مشرق، بیسویں صدی میں اسلامی نشاۃ ثانیہ اور اقبال، مجروح کا تغزل، معین احسن جذبی اپنے فکر و فن کی دُنیا میں، اُردو لسانی جارحیت کا نشانہ کیوں؟، حفیظ میرٹھی کے کلام میں عصرِ نو کے انسان کی جھلک، اُردو ادب میں طنز و مزاح کی روایت، داغ کی شاعری اور شخصیت، ابن فرید کی افسانہ نگاری، پروفیسر مشیر الحق کی افسانہ نگاری نیّر سلطان پوری ایک روشن ضمیر فن کار، فاروق بانسپاری۔ زندگی کا پیامبر اور عہدِ نو کا نبض شناس، جگر کے کلام میں عصری شعور۔ یہ بھی مقالات علمی مباحث پر مشتمل ہیں۔ ان سے مصنّف کے تنقیدی موقف کا اظہار ہوتا ہے۔ مگر کچھ مضامین کی فکری سطح بہت قابلِ قدر ہے۔ بعض مضامین ادب کی تفہیم و تعبیر سے متعلق بنیادی سوال اُٹھائے گئے ہیں۔

"اُردو لسانی جارحیت کا نشانہ کیوں؟" نامی مضمون بہت فکر انگیز ہے۔ اس سے مصنّف کی وسعتِ معلومات اور بصیرت دونوں کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ اس مضمون میں مصنّف نے اُردو زبان کی طرف لسانی جارحیت کے رویّے کا تاریخی، سماجی اور سیاسی پس منظر میں بیان کیا ہے۔ یہ بھی بتایا ہے کہ گیارہویں صدی میں جب مسلمان ہندوستان آئے اور تمدنی ضروریات

کی وجہ سے پنجاب اور پھر پورے شمالی ہند میں اس زبان کی تشکیل ہوئی تو اس کو ہندی
نام سے پکارا گیا۔ اس کے بعد مختلف ادوار میں اُردو کی حیثیت کا جائزہ لیا گیا ہے۔

پروفیسر مشیر الحق بحیثیت افسانہ نگار" نامی مضمون تحقیقی نوعیت کا ہے۔ انھوں
اس مضمون میں یہ بتایا ہے کہ مشیر الحق نے اپنی قلمی زندگی کا آغاز ایک افسانہ نگار کی حیثیت
سے کیا۔ ان کے افسانوں میں اسلامی ادب کے بنیادی تصورات کی جھلک نمایاں ہے
ان کا افسانہ "بڑے گھر کی بٹیا" پر مصنف نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

"نیر سلطان پوری ـ ایک روشن ضمیر و ہنر مند فن کار" کے عنوان سے مضمون بڑا
دلچسپ ہے۔ اس مضمون سے ایک باصلاحیت شاعر اور اُردو کے ایک خاموش اور گوشہ نشین
عاشق کی خدمات سامنے آتی ہیں۔

ڈاکٹر عبدالباری کے یہ مضامین گرانقدر سرمائے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مذہبی، تنقیدی
اور علمی، غرضیکہ ہر طرح کے مضامین انھوں نے اس مجموعے میں جمع کر دیے ہیں۔ مذہبی مضامین
کو علیحدہ سے شائع کر دیا جاتا تو شاید بہتر ہوتا۔ مصنف کا انداز نقد تجزیاتی اور زبان و بیان
سنجیدہ ہے۔ کہیں کہیں تاثراتی اور جذباتی کیفیتوں کا ارتعاش بھی محسوس ہوتا ہے۔ اس نے
کتاب میں ایک خاص طرح کی دلکشی پیدا ہو گئی ہے۔ عام قاری، ذہن پر کسی طرح کا بار
محسوس کیے بغیر ان مضامین کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ ایک اور نمایاں وصف یہ ہے کہ ان
مضامین میں زندگی کے ایک تعمیری تصور اور اقدار کے ایک مربوط نظام ادب کے ناگزیر تعلق
کی نشان وہی مصنف نے اپنے تنقیدی موقف کے طور پر کی ہے۔ عبدالباری کی ہر ادبی تحریر
میں ادب کا ایک واضح اور متعین تصور ملتا ہے۔ یہ مضامین بھی ان کے اسی رویے
کی تصدیق کرتے ہیں۔

تجمل حسین خاں

کتاب : **نظام رامپوری، حیات اور شاعری**
مرتب : ڈاکٹر محمد شعائر اللہ خاں وجیہی
صفحات : ۲۷۲ —— قیمت : ۹۰ روپے

نظام رامپوری، ریاست رامپور کے مشہور شعراء میں سے ہیں۔ ان کی شاعری کا آغاز ۱۸۵۷ء کے بعد کے دورِ انتشار میں ہوا۔ ہر طرف افراتفری اور بے بسی کا عالم تھا۔ اس زمانے میں رامپور ہی ایک ایسا مقام تھا جہاں امن و سکون قائم تھا۔ نواب یوسف علی خاں اہلِ فن کے قدر دان تھے۔ نظام رامپوری نے متعدد اساتذہ سے استفادہ کیا۔ حضرت احمد کے رنگ کو انھوں نے زیادہ قبول کیا۔ انھوں نے اپنی شعری صلاحیتوں کی مدد سے ایک نئے رنگِ تغزل کی طرح ڈالی۔ ان کی شاعری میں لکھنؤ اور دلّی کی شعری اقدار ایک ساتھ موجود ہیں۔ روزمرّہ اور محاورے کے استعمال نے ان کے خیال کو ایک نیا لسانی پیکر عطا کیا۔ ان کا یہ شعر شہرت میں خود انھیں بھی پیچھے چھوڑ گیا :

انگڑائی بھی وہ لینے نہ پائے اُٹھا کے ہاتھ
دیکھا جو مجھ کو چھوڑ دیے مسکرا کے ہاتھ

نظام رامپوری نے غزل کی صنف کی طرف خصوصی توجہ دی۔ تمام عمر شعر کہے مگر انھیں اپنے کلام کو محفوظ کرنے کا خیال تک نہیں آیا۔ قلمی کلیاتِ نظام، نواب کلبِ علی خاں والیِ رامپور کے زمانے میں مرتب ہوا۔ اس کلیات کی اشاعت ان کے انتقال کے ستائیس برس بعد ہوئی۔ نظام جذبات نگاری کا سلیقہ خوب رکھتے تھے۔ داخلی کیفیات کے بیان میں نظام انفرادی حیثیت کے مالک ہیں۔ زبان میں بے پناہ سادگی اور بے ساختگی ہے۔

نظام رامپوری پر کئی چھوٹے بڑے کام سامنے آچکے ہیں۔ مگر زیرِ تبصرہ کتاب ایک امتیازی شان رکھتی ہے۔ ڈاکٹر شعائر اللہ خاں وجیہی نے یہ کتاب بہت عمدگی سے مرتب کی ہے۔ نظام رامپوری سے انھیں گہری عقیدت ہے جس کا ذکر انھوں نے مضمون "نظام ہمیں خوب یاد آئے" میں کیا ہے۔ اس عنوان سے انھوں نے نظام کی شاعری کا مختصراً تعارف

کرایا ہے۔

اس کتاب میں شعائر اللہ خاں نے چوبیس مضامین شامل کیے ہیں۔ یہ سبھ معلوماتی نوعیت کے حامل ہیں اور خاصی محنت اور لگن سے لکھے گئے ہیں۔ "میاں نظ رامپوری" کے عنوان سے نیاز فتحپوری کا مضمون بصیرت افروز ہے۔ نیاز صاحب نے مضمون میں نظام رامپوری کی شاعری کی خصوصیات کو مختلف اشعار کی مثالیں د واضح کیا ہے۔ دوسرا مضمون جناب رشید حسن خاں کا ہے، علمی اور معلوماتی اعتبار سے وقیع اور کارآمد ہے۔ تیسرا مضمون نظام کے سوانحی حالات پر مبنی ہے اور شاد عارفی کردہ ہے۔ اس مضمون میں شاد عارفی صاحب نے نظام کے سوانحی حالات مفصّل لکھے ہی کے شخصی حالات رامپور کے متعدد شعرا نے تذکروں میں بھی بیان کیے ہیں۔ ان میں تین تذکرے "انتخاب یادگار" مولفہ امیر مینائی، "تذکرۂ کلیم" مولفہ عتیق الرحمٰن حسا اور "خم کدۂ شعر و سخن" مولفہ محمد علی خاں اثر خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ مرتب نے اس ک میں ان کی تلخیص بھی پیش کردی ہے۔ کتاب میں ان ادیبوں کے تاثرات بھی شامل جن سے باقاعدہ مضمون لکھنے کی فرمائش کی گئی تھی لیکن جو کسی مجبوری کی وجہ سے مض نہیں لکھ سکے۔

نظام رامپوری اُردو کے بڑے شاعر نہیں تھے لیکن ایک شان دار ادبی روایہ شعور ضرور رکھتے تھے۔ ایک محدود سطح پر انھوں نے اس روایت کے دائرۂ اثر کو وسعت کی کوشش بھی کی، اس طرح ان کی حیثیت ایک ایسے شاعر کی ہے جس کے کلام نے اُر عام روایت کو فروغ دینے میں نمایاں کامیابی حاصل کی ہے۔ اس کتاب کے مضا اسی نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہیں۔

ڈاکٹر شعائر اللہ خاں نے اس کتاب کے ذریعے نظام فہمی کے لیے ایک باب کا اضافہ کیا ہے۔ اس کتاب کا علمی حیثیت کے پیش نظر سنجیدہ حلقوں میں خیر مق کیا جانا چاہیے۔

تجمّل حسین خاں

کتاب : **مضامین مقبول**

مُصنّف : پروفیسر مقبول احمد

ناشر: ڈاکٹر مقبول احمد، ۹۔ رپن اسٹریٹ، کلکتہ ۱۶۔۷۰۰۰

صفحات : ۲۹۸ —— قیمت : دوسو روپے

پروفیسر مقبول احمد ہندوستان کے ایک نامور اور صفِ اوّل کے سرجن ہیں اور اسی کے ساتھ وہ ایک دردمند اور حساس مسلم دانش ور بھی ہیں۔ ۱۹۵۵ء سے ۱۹۸۶ء تک وہ کلکتہ کے نیشنل میڈیکل کالج میں تدریس اور علاج معالجے کی اہم ذمے داریاں نبھاتے رہے اور سبک دوش ہونے کے بعد بھی یہ سلسلہ نجی طور پر جاری ہے۔ ان کے بارے میں مولانا ضیاء الدّین اصلاحی صاحب نے بالکل بجا فرمایا ہے کہ "ان کا دائرۂ فیض و خدمت جسمانی مریضوں کی مسیحائی تک محدود نہیں بلکہ اُن کی انگلیاں قوم و ملّت کی نبض پر بھی رہتی ہیں۔ قومی و ملّی امراض کی نباضی و تشخیص اور اُن کا علاج و چارہ سازی ڈاکٹر صاحب کا مشن ہے" اور کیوں نہ ہو انھوں نے ملّا جان محمد، مفتی عتیق الرحمان عثمانی، انور محمود، مولانا حکیم محمد زماں حسینی اور احمد سعید ملیح آبادی جیسے زعمائے ملّت کے شانہ بہ شانہ تعلیمی، رفاہی اور سماجی سرگرمیوں میں حصّہ لیا۔ ان کی فکرمندی کا بڑا مظہر ان کی وہ تحریریں ہیں جو ملک کے مختلف اخبارات و رسائل بالخصوص کلکتہ کے آزاد ہند میں شائع ہوتی رہتی ہیں۔ پیشِ نظر مجموعہ بھی ان کے ایسے ہی پچاس مضامین پر مشتمل ہے جو ان کے ساٹھ ستّر سالہ تجربات و احساسات کا نچوڑ ہیں۔ ان کا دائرہ طنز و مزاح، سائنس، اصلاح معاشرہ، تعلیم و تربیت اور مذہبیات تک ہی محدود نہیں بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کو درپیش مسائل بالخصوص مغربی دنیا کے تناظر میں اسلام کو درپیش مسائل پر ان کے وقیع خیالات سے ایسا لگتا ہے کہ یہ ایک ایسے دردمند دل کی پکار ہے جو معاشرے، خاص طور پر مسلم سماج میں پھیلی برائیوں اور اس کے خلاف دشمنوں اور دوستوں دونوں ہی کی سازشوں پر خون کے آنسو رو رہا ہو اور ہر ہر لمحہ اس کی تشخیص و تدارک کی فکر میں ڈوبا رہتا ہو۔

پروفیسر خلیق احمد نظامی مرحوم ہندوستانی مسلمانوں کو درپیش مسائل سے متعلق ایسی ہی اور بہت سی تحریروں کے مطالعے کے بعد یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ "ہندوستان میں مسلمان جن مسائل سے دوچار ہیں ان کا تجزیہ مقبول صاحب نے بہت گہرائی اور سنجیدگی سے کیا ہے۔ ...... یقین ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کے مسائل سے دلچسپی رکھنے والے افراد اس کتاب کا بغور مطالعہ کریں گے۔ یہ ایک دردمند دل کی آواز ہے جو ہر دردمند دل تک پہنچنی چاہیے۔

کتاب ظاہری خوبیوں سے بھی ہر طرح آراستہ ہے۔

محمد عرفان

جامعہ

خصوصی اشاعت

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

جلد نمبر ۹۵
شمارہ نمبر ۷ ۔ ۱۲
جولائی ۔ دسمبر ۱۹۹۸ء

اس شمارے کی قیمت:

(اندرون ملک)	۸۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت:

(اندرون ملک)	۸۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت:

(اندرون ملک)	۹۰۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۱۸۰ امریکی ڈالر

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر ۔ عبداللطیف اعظمی ــــ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

سرسیّد کی معنویت

ترتیب

اداریہ

ہماری اجتماعی زندگی پر سرسید کے اثرات کا تقاضا یہ ہے کہ اُن کے افکار کا اور خدمات کا جائزہ بدلتی ہوئی صورت حال کی روشنی میں بھی لیا جائے۔ اس وقت ہندوستانی معاشرہ جن سوالوں سے دوچار ہے، ان پر نظر ڈالی جائے تو احساس ہوتا ہے کہ سرسیّد کے مطالعے کی ضرورت آج پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ کے ساتھ تہذیب، تاریخ اور معاشرتی زندگی کے محور جس تیزی کے ساتھ تبدیل ہوئے؛ قدیم وجدید کی آویزش نے جو مسئلے پیدا کیے؛ اور سرسیّد کے طرزِ فکر نے ہمیں اپنے ماضی، حال اور مستقبل کو سمجھنے کا جو زاویہ فراہم کیا؛ اس سب کا جائزہ اب ایک نئی سطح پر لیا جارہا ہے۔ سرسیّد کے واسطے سے ہم اپنے ماضی میں بھی سفر کرتے ہیں اور اپنے حال اور مستقبل کی حقیقتوں، پیچیدگیوں اور اسرار کے تجزیے اور مطالعے کی ایک علاحدہ جہت سے بھی روشناس ہوتے ہیں۔

اُنیسویں صدی کے ہندوستان میں قومی اصلاح اور تعمیر و ترقی کے نام پر جو بڑی شخصیتیں سامنے آئیں ان میں بھی سرسیّد کا امتیاز نمایاں ہے۔ سرسیّد کا راستہ اپنے تمام ممتاز معاصرین سے زیادہ مشکل، صبر آزما اور پیچیدہ تھا۔ تاریخ اُن کے لیے ایک زندہ واردات بھی تھی

اور اپنے زمانے کے مطالبات نئے عہدہ برآ ہونے کے لیے سرسیّد کو ایک ساتھ کئی سمتوں میں سفر کرنا تھا۔ مادی ترقی اور تعمیر کے علاوہ وہ مخصوص جذباتی اور نفسیاتی مسئلے جن سے سرسیّد کی قوم دوچار تھی، انھوں نے سرسیّد کے لیے سخت مشکلیں پیدا کر دی تھیں۔ سرسیّد کو ایک طویل مدّتی منصوبے کے ساتھ ساتھ کچھ ناگزیر فوری مقاصد کی روشنی میں بھی اپنا لائحۂ عمل مرتب کرنا تھا، انھیں اپنی قوم کو صرف راستہ دکھانا ہی نہیں تھا، اس کے لیے راستہ بنانا بھی تھا۔

ہندی مسلمانوں کی تاریخ میں سرسیّد کی جیسی جامع صفات شخصیت کہیں اور نظر نہیں آتی۔ سرسیّد کی سرگرمیوں اور اُن کے تصوّرات کا تجزیہ ہم جن حقائق کے پس منظر میں کرتے آئے ہیں، اب ان پر بھی نظرِ ثانی کی جا رہی ہے۔ تعلیم، تہذیب، تاریخ کا مفہوم آج وہ نہیں جو انیسویں صدی میں مرتب کیا گیا تھا۔ کولونیل دَور سے نکلنا ہمارے لیے ایک دشوار تجربہ ثابت ہوا۔ بے شک، اس سے ایک طرف تو ذہنی آزادی کا ایک نیا احساس بیدار ہوا ہے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ کچھ نئے اندیشے بھی سر اُٹھاتے ہیں۔ ہماری اجتماعی زندگی آج جس فضا میں سانس لے رہی ہے، اضطراب اور آزمائش کا جو ماحول بن رہا ہے اس میں سرسیّد کے شعور اور نظامِ اقدار کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے۔ عقلیت، ذہنی کشادگی، رواداری، تحمّل اور روشن نظری کی جو روش خود سرسیّد نے اختیار کی تھی اور جس کا عرفان انھوں نے عام کرنا چاہا تھا، آج اس کی اہمیت پچھلے تمام زمانوں کی بہ نسبت کہیں زیادہ ہے۔ سرسیّد نے ہمارے لیے صرف یادگاریں نہیں چھوڑیں، کچھ مشن اور آدرش بھی چھوڑے ہیں۔ آج اُن کی مجموعی خدمات پر سوالیہ نشان بھی قائم کیے جا سکتے ہیں، لیکن یہ شرط بہرحال باقی رہے گی کہ سرسیّد کے دستور العمل اور افکار کے بنیادی سیاق کو نظرانداز نہ کیا جائے اور سرسیّد کے مطالعے میں کسی طرح کی جذباتیت کو راہ نہ دی جائے۔

سرسیّد کے مطالعے میں اب تک جو رویّے ہمارے سامنے آئے ہیں اُن میں بالعموم ایک طرح کی انتہاپسندی ملتی ہے، مثبت اور منفی دونوں طرح کی۔ سرسیّد کے تصوّرات کی تشکیل میں جن عناصر کا عمل دخل رہا، بے شک، ان کی نوعیتیں کثیر ہیں۔ ان میں ایک ساتھ معنی کی

کئی سطحیں تلاش کی جا سکتی ہیں۔ اسی لیے سرسید کی بہت سی باتوں کو متنازعہ بھی سمجھ لیا گیا۔ ایک حلقہ تو سرسید کے اُن عقیدت مندوں کا ہے جو سرسید کے تصوّرات کو تنقید سے یکسر ماورا اور اُن سے اختلاف کی ہر دیانت دارانہ کوشش کو بھی بے ادبی سمجھتے ہیں۔ اس حلقے کی طرف سے سرسید کے تصوّرات کی وضاحتیں تو سامنے آئیں لیکن اُن تصوّرات کے علمی تجزیے سے سروکار بہت کم رکھا گیا۔ علاوہ ازیں سرسید کی شخصیت میں جو عظمت، ہمہ گیری، دردمندی اور صلابت ملتی ہے، اس کے پیشِ نظر یہ سوچنا کہ سرسید سے "اختلاف" کا جواز سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا ایک طرح کی سادہ لوحی ہے۔ اسی طرح سرسید کے بعض نظریات کو اُن کے حقیقی تاریخی تناظر سے الگ کر کے دیکھنا اور پھر ان کی صدوں کی نشان دہی کرنا بھی محض ہٹ دھرمی ہے۔ مذہب، تعلیم، تہذیب، معاشرت، سماجی فکر کا کون سا شعبہ ایسا ہے جہاں ایک سے زیادہ رویّوں کی سمائی ممکن نہ ہو۔ ہونا یہ چاہیے کہ ان تمام شعبوں کا جائزہ انسانی تصوّرات کے بدلتے ہوئے آداب کی کی روشنی میں لیا جائے اور اس سلسلے میں کسی ایک موقف کو حتمی اور قطعی نہ سمجھ لیا جائے۔ سنجیدہ اختلافات اسی ذہنی بیداری، کشادگی سے پیدا ہوتے ہیں۔ سرسید کے سب سے قریبی رفقا میں بھی ایسے اصحاب شامل تھے جو بہت سی باتوں میں سرسید سے سو فی صدی متفق نہیں تھے۔ بعضوں نے تو سرسید پر کھل کر اعتراضات بھی کیے، لیکن سرسید کے احترام میں اس سے کوئی کمی نہیں آئی۔ اس کے برعکس حالیہ برسوں میں جدید تہذیب اور تاریخ کے مسائل پر "اظہارِ خیال" کرنے والوں کا ایک ایسا حلقہ بھی سامنے آیا ہے جو اپنے تصوّر کی تنصیب کے لیے پچھلے تمام تصوّرات کا ابطال ضروری سمجھتا ہے۔ یہ رویہ سائنسی فکر کے مطالعے میں تو خیر کچھ جواز رکھتا ہے کہ اکثر نئے سائنسی نظریات پُرانے نظریات کے انہدام کی بنیادوں پر استوار ہوتے ہیں۔ لیکن ادب، تہذیب اور سماجی فکر کے میدان میں ایک ساتھ مختلف النوع تصوّرات، حتّٰی کہ ایک دوسرے سے متصادم نظریات کے قیام کی گنجائش ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ چنانچہ سرسید کے کچھ منصوبوں یا مقدمات سے بے اطمینانی تو سمجھ میں آتی ہے لیکن ضمنی حیثیت رکھنے والی ایک دو باتوں کو بہانہ بنا کر سرسید کی خدمات سے انکار کی کوئی بھی

کوشش ہماری محسن کشی اور بے توفیقی ہوگی۔

سرسیّد کی خدمات کا دائرہ جتنا وسیع ہے، ہمارے وسائل اتنے ہی محدود تھے۔ کتنی بحثیں ادھوری رہ گئیں اور کتنے گوشے ان چھوئے رہ گئے! بہرحال، ایک غیرمعمولی انسان کی تفہیم و تعبیر کی یہ ایک معمولی کوشش ہے۔ ہم شکرگزار ہیں اپنے لکھنے والوں کے جن کے لطف و تعاون نے اس کوشش کو ایک سمت عطا کی۔ اس کی ترتیب و اشاعت میں حسب سابق ہمیں اپنے رفقائے کار جناب نذیر حسن زبیری، جناب اشہد عالم اور ڈاکٹر تجمّل حسین خاں سے جو مدد ملی اس کا اعتراف اور شکریہ ضروری ہے۔

شمیم حنفی

سرسیّد میموریل سوسائٹی: ایک تجویز، ایک تحریک

آل احمد سرور

سرسیّد کے یوں تو کئی بڑے بڑے کارنامے ہیں جن کی وجہ سے وہ ہمیشہ زندہ جاوید رہیں گے۔ لیکن میرے نزدیک اُن کا جو تعلیمی، تہذیبی اور ادبی مشن تھا وہ سب سے گراں قدر تھا۔ سرسیّد نے اُردو دنیا میں روشن خیالی کی بُنیاد ڈالی۔ یوں تو غالب کے اُردو خطوط سے ہماری سادہ نثر کا آغاز ہوتا ہے لیکن دراصل جدید اُردو نثر کے بانی سرسیّد ہیں۔ انھوں نے نہ صرف خود تصنیف و تالیف اور ادبی صحافت کا اعلیٰ معیار قائم کیا بلکہ اُن کے اثر سے اور اُن کے نقشِ قدم پر چل کر کتنے ہی ہمارے آسمانِ ادب کے آفتاب و ماہتاب بن گئے۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ایم اے او کالج ہی جس نے بعد میں یونیورسٹی کی شکل اختیار کی، ان کی سب سے اہم یادگار ہے۔ حالانکہ ایم اے او کالج بھی ان کے سدا بہار چمن کا ایک دلآویز گلدستہ کہا جاسکتا ہے۔

میں یہ خاص طور پر کہنا چاہتا ہوں کہ سرسیّد کے ساتھ انصاف اُس وقت ہوگا جب لوگ اُن کی پُرسوز شخصیت کی تب و تاب اور ان کے گوناگوں کارناموں کی جامعیت کو دیکھیں گے اور سمجھیں گے اور خاص طور پر اس بات پر نظر رکھیں گے کہ کس طرح اُنھوں نے ایسے رفیق تیار کیے جو بعد میں خود اپنے دور کے آفتاب اور ماہتاب بن کر چمکے۔ اکبر کے

تو صرف نو رتن تھے لیکن سرسیّد کے رتن لاتعداد ہیں۔ سیّد محمود، حالی، شبلی، محسن الملک وقار الملک، میر ولایت حسین، مولوی عبد الحق، ڈاکٹر ضیاء الدین احمد، سجاد حیدر، خواجہ غلام الثقلین، مولانا طفیل احمد، ڈپٹی حبیب اللہ، شیخ محمّد عبد اللہ بانی ویمنز کالج، مولانا محمد علی، صاحبزادہ آفتاب احمد خاں جیسے۔ یہ بات خاص طور پر ملحوظ رکھنے کی ہے کہ ہماری قوم میں انداز گل افشانیِ گفتار دکھانے کا زیادہ شوق ہے۔ ضرورت کام کی ہوتی ہے لیکن لوگ باتیں ہی باتیں کرتے رہتے ہیں۔ اکبر نے اگرچہ سرسیّد پر بہت سے اعتراضات کیے ہیں لیکن ایک بات باون تولے پاؤ رتی کی ایسی کہی ہے جس کا جواب نہیں ہو سکتا:

ہماری باتیں ہی باتیں ہیں سیّد کام کرتا تھا
نہ بھولو فرق جو ہے کہنے والے کرنے والے میں

چاہے ہماری آزادی کا پچاس سالہ جشن ہو چاہے گاندھی جی کا تذکرہ ہو، چاہے سرسیّد کی بات آئے یا غالب کی داستان چھڑے ہم لوگ سیمناروں میں یا تو تقریروں کے دریا بہا دیتے ہیں یا مقالوں میں بیشتر چباۓ ہوئے نوالے اُگلتے ہیں۔ اس لیے میں یہ اشد ضروری سمجھتا ہوں کہ سرسیّد پر بات کے سلسلے میں ایک عملی تجویز پیش کروں اور دیکھوں کہ لوگ باتوں کے طلسم ہوشربا سے کب نکلتے ہیں اور کب عمل کی دنیا میں قدم رکھتے ہیں۔ سرسیّد سے انصاف صرف اس وقت اور صرف اُس وقت ہوگا جب شاندار تقریبات کے بجائے اُس مردِ مجاہد، پیکرِ عمل اور شعلۂ لازوال شخصیت کے شایانِ شان کوئی عملی قدم اُٹھایا جائے گا۔ کاش خدا ہمیں اس کی توفیق دے۔

۲۸ مارچ ۱۸۹۸ء کو جب سرسیّد کا انتقال ہوا تو اُن کی یاد میں ایک سرسیّد میموریل سوسائٹی قائم کی گئی۔ اس سوسائٹی کے ممبروں کی سعیِ بلیغ کی وجہ سے بالآخر ۱۹۲۰ء میں ایم اے او کالج کو یونیورسٹی کا درجہ دیا گیا۔ یہ درجہ چند سال پہلے ہی مل جاتا لیکن مطالبہ ایک الحاقی یونیورسٹی کا تھا نہ کہ اقامتی یونیورسٹی کا۔ اور حکومتِ ہند صرف اقامتی یونیورسٹی کی منظوری دینے پر تیار

تھی، الحاقی یونیورسٹی کی نہیں۔ بنارس یونیورسٹی کے حامیوں کا بھی یہی مطالبہ تھا۔ انھوں نے کچھ پس و پیش کے بعد پہلے اقامتی کی شرط منظور کر لی اور بالآخر جب ترکِ موالات کے زمانے میں گاندھی جی اور مولانا محمد علی نے سرکاری تعلیمی اداروں کے بائیکاٹ کا مطالبہ کیا اور اس مطالبے نے ایک اچھی خاصی تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ ۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۰ء کو بالآخر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی مسجد میں مولانا محمود حسن شیخ الہند نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد ڈالی۔ اور بالآخر حکومتِ ہند نے دسمبر ۱۹۲۰ء میں اقامتی یونیورسٹی کی تجویز منظور کر لی۔ گویا سرسید میموریل سوسائٹی کا کام اس منزل پر پہنچ کر ختم ہوا۔ میری نہایت پُرجوش استدعا ہے کہ سرسید میموریل سوسائٹی کا احیاء کیا جائے، اس لیے کہ سرسید کے تعلیمی مشن کی ابھی تکمیل نہیں ہوئی ہے بلکہ آج جتنی ضرورت سرسید کی اسپرٹ اور ان کی عملی صلاحیت کی یاد تازہ کرنے کی ہے اتنی کبھی نہیں تھی۔

اس مجوزہ سرسید میموریل سوسائٹی کا میرے نزدیک پروگرام یہ ہونا چاہیے:

— سارے ملک کے طول و عرض میں ایسے پرائمری اسکولوں کا جال بچھایا جائے جہاں اردو اور صرف اردو ذریعۂ تعلیم ہو۔ لیکن علاقائی زبان بھی تیسرے درجے سے لازمی طور پر پڑھائی جائے۔ اس کے علاوہ ان پرائمری اسکولوں میں حساب بھی لازمی ہو اور ایک پیشے کی تربیت بھی۔

— دلی، اترپردیش، ہریانہ، راجستھان، مدھیہ پردیش اور بہار میں تو ہندی علاقائی زبان ہے ہی، اور یہ علاقائی زبان کی حیثیت سے پڑھائی جائے گی۔ مغربی بنگال میں علاقائی زبان بنگالی ہے۔ اڑیسہ میں اڑیہ، آسام میں آسامی، گجرات میں گجراتی۔ اسی طریقے سے مہاراشٹر میں مراٹھی، آندھرا میں تلگو، تمل ناڈو میں تمل، کرناٹک میں کنڑ اور کیرالا میں ملیالم علاقائی زبان ہے اور یہی علاقائی زبان کی حیثیت سے پڑھائی جائے گی۔

— چھٹے درجے سے یعنی جونیر ہائی اسکول میں تیسری زبان کے طور پر انگریزی لازماً پڑھائی جائے گی۔ اس طرح اُردو کے طلباء اپنی زبان سے تو واقف ہوں گے ہی، علاقے کی زبان سے بھی واقف ہوں گے۔

— جب پانچ سال مکمّل ہوجائیں تو ہر دس پرائمری اسکولوں پر ایک جونیر ہائی اسکول قائم کیا جائے۔ اس عظیم الشان کام کو تمام کاموں پر ترجیح دینا چاہیے۔ پچاس سال کا آزادی کا تجربہ بتاتا ہے کہ خاص طور پر شمالی ہند کی ریاستی حکومتیں اس سلسلے میں کچھ نہیں کریں گی اور جنوبی ہند میں اگرچہ اردو کے خلاف عصبیت نہیں ہے لیکن دفتری نظام کی وجہ سے دشواریاں ضرور پیدا ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ کام اُردو دوستوں کو خود کرنا پڑے گا۔

میں نے افضل العلماء مولوی عبدالحق (سرسیّد دکن) کی دعوت پر عثمانیہ کالج کرنول کو دیکھا تھا اور میرے دریافت کرنے پر انھوں نے یہ بتایا تھا کہ عثمانیہ کالج میں اکثریت مسلمانوں کی ہے لیکن اساتذہ کے تقرر کے سلسلے میں اس قسم کی کوئی قید نہیں ہے بلکہ صرف صلاحیت کو دیکھا جاتا ہے۔ میرے نزدیک سرسیّد میموریل سوسائٹی کو صرف مسلمانوں تک محدود نہیں ہونا چاہیے۔ سرسیّد کے سارے کاموں میں مُسلمانوں کے ساتھ غیر مسلم بھی شریک تھے۔ چنانچہ میں اس مجوزہ سرسید میموریل سوسائٹی کے لیے حسب ذیل ارکان کے نام تجویز کرتا ہوں:

۱- جناب حکیم عبدالحمید صاحب، چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی و چانسلر جامعہ ہمدرد دہلی

۲- وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی باعتبار عہدہ

۳- وائس چانسلر جامعہ ملّیہ اسلامیہ باعتبار عہدہ

۴- وائس چانسلر مولانا ابوالکلام آزاد قومی یونیورسٹی، حیدرآباد باعتبار عہدہ

۵- صدر انجمن اسلام، بمبئی باعتبار عہدہ

۶- جناب سیّد حامد

۷- جناب ڈاکٹر ممتاز احمد خاں، سکریٹری الامین سوسائٹی، بنگلور

۸ - جناب ڈاکٹر مقبول احمد، کلکتہ

۹ - جناب اندر کمار گجرال، سابق وزیر اعظم

۱۰ - جناب سروپ سنگھ، سابق گورنر گجرات

۱۱ - جناب خشونت سنگھ

۱۲ - جناب بی سی چٹرجی سابق ڈائرکٹر جنرل آل انڈیا ریڈیو

یہ ارکان مل کر تین اور ارکان کو منتخب کریں گے اور یہ تینوں فاؤنڈر ممبر تصور کیے جائیں گے۔ اس کے علاوہ دوسری قسم اُن ممبروں کی ہوگی جو دس ہزار روپیہ یکمشت سوسائٹی کو عطا کریں گے۔ اس کے علاوہ اگر وہ بلا کسی شرط کے سوسائٹی کے کاموں کے لیے کوئی عطیہ دے سکیں تو اسے شکریے کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔

یہ سوسائٹی اپنے اسکولوں کے لیے حکومتِ ہند سے کوئی امداد نہیں مانگے گی [جامعہ ملیہ اسلامیہ نے بھی ابتدا سے آزادی کے چند سال بعد تک حکومت ہند سے کوئی امداد نہیں مانگی تھی]۔ اگر بیرون ہند سے کوئی امداد ملے گی تو حکومت ہند کی اجازت سے اُسے قبول کیا جا سکے گا اور اس کا باقاعدہ حساب رکھا جائے گا۔

اگر تقریروں اور تحریروں کے انبار میں میری یہ ناچیز تجویز منظور ہو سکے اور اس کے ذریعے سے دس سال میں ایک ذہنی انقلاب آسکے اور اُمرا دوستوں کے بچے ابتدائی تعلیم حاصل کر سکیں اور اس کے ساتھ کوئی پیشہ بھی سیکھ سکیں تو اس سے بڑھ کر سرسیّد کی یادگار اور کیا ہو سکتی ہے۔ ذہن اس وقت زیادہ تر کالجوں اور یونیورسٹیوں کی طرف راغب ہے۔ نئی نسل کے پاس سوائے ہوسِ زر کے کوئی اور آئیڈیل نہیں ہے۔ ضرورت اور اشد ضرورت اس بات کی ہے کہ سرسیّد کے نام پر اُنھیں پھر بنیادی مسائل کی طرف راغب کیا جائے۔ ابتدائی تعلیم کے فروغ کی ملک گیر مہم چلائی جائے اور وہ سستی سیاست سے بلند ہو کر حقیقی سیاست کی طرف مائل ہو سکیں۔ مادری زبان سے ابتدائی درجے پر آشنا ہونے کے بعد اور کسی پیشے کی تربیت حاصل کرنے کے بعد اُن کا ذہن رسا شخصیت شاداب اور مزاج سنجیدہ قدروں کا حامل ہوگا۔ کاش ہم اس نکتے کو سمجھ سکیں اور سمجھ ہی نہیں برت بھی سکیں۔

سرسیّد میموریل سوسائٹی کی اپیل فی الحال ایک کروڑ روپئے کی ہونی چاہیے۔ ◆◆

سر سیّد احمد خاں - ۱۸۹۸-۱۸۱۷ء

سفر نامۂ زندگی کے جستہ جستہ حالات

سیّد محمد احمد

۱۷ر اکتوبر ۱۸۱۷ء

دہلی میں اپنے نانا دبیر الدولہ خواجہ فرید الدین کی حویلی میں پیدا ہوئے۔ سیّد میر متقی اور عزیز النساء بیگم کی تین اولادوں میں سب سے چھوٹے تھے۔ میر متقی کے پیر طریقت شاہ غلام علی نے احمد نام رکھا۔

۹ر فروری ۱۸۲۲ء

دہلی میں رائج الوقت رسم کے مطابق بسم اللہ کی تقریب ہوئی۔ اس موقع پر وہ اپنے دادا حضرت شاہ غلام علی کی گود میں بیٹھے جنھوں نے رسم کے مطابق بسم اللہ الرحمن الرحیم اور اقرار کی آیات سیّد احمد سے تلاوت کرائیں۔

اس زمانے کی رائج درسی کتابوں کی تکمیل کے بعد انھوں نے اساتذہ فن سے مختلف فنون کی تکمیل کی۔ طب انھوں نے غلام حیدر خاں سے پڑھی جو حکیم شریف خاں کے ارشد تلامذہ میں تھے اور فن حدیث و تفسیر کی تکمیل مولوی مخصوص اللہ ابن شاہ رفیع الدین سے کی۔ شارح علیہ السلام سے قرآن اور حدیث کی سند متصل انھوں نے اپنی ایک کتاب کے حاشیے پر تحریر کی ہے۔ تیراکی اور تیر اندازی کا فن اپنے والد سے

سیکھا جو اس وقت دہلی میں ان فنون کے اُستاد تھے۔

۱۸۲۸ء

سیّد احمد کے نانا خواجہ فریدالدین کا انتقال۔

۱۸۳۶ء

سیّد احمد کے بڑے بھائی اختشام الدولہ میر سیّد محمد نے سیدالاخبار کا اجرا کیا۔ سید احمد اس اخبار کی اشاعت میں ان کے معاون تھے۔ اس اخبار کو سیّد احمد کی اخبار نویسی کا مکتب کہنا غلط نہ ہوگا۔

۱۸۳۶ء

سیّد احمد کی شادی بعمر ۱۹ سال، پارسا بیگم عرف مبارک سے ہوئی۔

۱۸۳۸ء

میر سیّد متقی کا انتقال۔ اپنے پیرو مرشد شاہ غلام کی پائنتی درگاہ شاہ ابوالخیر میں دفن ہوئے۔ یہیں ان کے شیخ طریقت کے مرشد مظہر جان جاناں کا مزار بھی ہے۔

۱۸۳۸ء

دہلی کی صدر امینی عدالت میں اپنے خالو خلیل اللہ خاں کے تحت عدالتی کام سے واقفیت حاصل کی۔ اپنی ددھیالی روایت سے صرف نظر کرتے ہوئے قلعۂ معلّی سے منسلک ہونے کے بجائے انھوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کی اور عارضی سر رشتہ مقرر ہوئے۔

فروری ۱۸۳۹ء

کمشنر آگرہ کے دفتر میں نائب منشی مقرر ہوئے۔

۲۵ مئی ۱۸۳۹ء

فارسی میں ایک تاریخ بطرز جدول جام جم تحریر کی جس میں امیر تیمور سے لے کر بہادر شاہ ظفر تک ۴۳ بادشاہوں کے مختصر مگر جامع حالات ہیں۔ یہ کتاب مئی ۱۹۴۰ء میں شائع ہوئی۔

۱۸۴۱ء

منصفی کا امتحان پاس کیا۔

۱۸۴۱ء

اپنے بھائی میر سید محمد کے اشتراک سے امتحان منصفی میں شرکت کرنے والے امیدواروں کے لیے ایک کتابچہ انتخاب الاخوین شائع کی۔

۲۴ر دسمبر ۱۸۴۱ء

مین پوری میں منصف مقرر ہوئے۔

۱۰ر جنوری ۱۸۴۲ء

مین پوری سے تبدیل ہو کر فتحپور سیکری آ گئے۔ یہاں انھوں نے اپنا پہلا مذہبی رسالہ جلاء القلوب بذکر المحبوب مکمل کر کے شائع کیا۔

۱۸۴۲ء

مغلیہ دربار سے ان کے دادا سید ہادی کو عطا کردہ خطاب جواد الدولہ پر عارف جنگ کا اضافہ کر کے عطا ہوا۔

۱۸۴۴ء

فارسی کے رسالے معیار العقول کو تسہیل فی جر ثقیل کے نام سے اُردو کا جامہ پہنایا۔ اس کتاب میں بھاری اشیاء کو اُٹھانے، کٹی چیزوں کو چیرنے وغیرہ کے لیے مشین و آلات بنانے کے اصول اور ان کے استعمال کے طریقے بیان کیے گئے ہیں۔

۲۴ر دسمبر ۱۸۴۵ء

سید احمد کے بڑے بھائی سید محمد کا عین عالم جوانی میں انتقال۔ وہ ہنگام ضلع فتح پور میں منصف تھے۔ دہلی آئے تھے وہیں انتقال کیا۔

۱۸۴۶ء

فوائد الافکار فی اعمال فرجار، فلکیات، آلات رصد اور پرکار متناسبہ کے اعمال پر خواجہ فریدالدین کے فارسی رسائل کا اُردو ترجمہ کیا۔ جو مطبع سید الاخبار سے شائع ہوا۔

۱۸ر فروری ۱۸۴۶ء

والدہ کی تنہائی کے پیش نظر فتح پور سیکری سے دہلی تبدیلی کرالی۔

۱۸۴۷ء

دہلی کی عمارتوں کے حالات اور کتبے سیّد احمد نے بہت کاوش کے ساتھ تحریر کیے۔ اس لحاظ سے سیّد احمد اس فن میں وہ پہلے ہندوستانی تھے جنھوں نے آثارِ قدیمہ اور کتبہ شناسی پر کام کیا۔ اس کتاب میں چوتھا باب دہلی کے علما، حکما، شعرا و اربابِ کمال کے احوال پر تھا۔ اس کے ساتھ ہی غالب کی تحریر کردہ تقریظ بھی شامل تھی۔ ۱۸۵۴ء میں انھوں نے اس کتاب کا نظر ثانی شدہ دوسرا ایڈیشن شائع کیا۔ گارساں دتاسی کے بیان کے مطابق کلکتہ یونیورسٹی کے آثار الصنادید کو ۱۸۷۲ء میں ایک تاریخی اور اثری کتاب کی حیثیت سے بی۔اے کے نصاب میں شامل کیا گیا تھا۔

۱۸۴۸ء

قول متین در ابطال حرکت زمین پر ۲۵ صفحات پر مشتمل ایک رسالہ تحریر کیا جس میں قدیم نظریے کے مطابق انھوں نے دلائل سے ثابت کیا تھا کہ زمین حرکت نہیں کرتی بلکہ ساکن ہے۔

۱۵ر فروری ۱۸۴۹ء

بڑے بیٹے سید حامد کی پیدائش۔

۱۸۴۹ء

رسالہ کلمۃ الحق کی تکمیل ہوئی۔

۱۸۵۰ء

رہتک میں عارضی جگہ خالی ہونے پر قائم مقام صدر امین مقرر ہوئے۔ ۱۸۵۴ء کے اوائل میں بھی کچھ عرصے اسی جگہ کام کیا۔

۱۸۵۰ء

رسالہ در رد بدعت کی تکمیل

۲۴ر مئی ۱۸۵۰ء

سیّد محمود کی پیدائش

۱۸۵۲ء

دہلی کے ۲۰۲ فرماں رواؤں کے حالات میں ایک کتاب سلسلۃ الملوک تحریر کی جس میں ابتدا سے ۱۸۵۲ء تک ۵ ہزار برس کے دوران فرماں روائی کرنے والے بادشاہوں کے حالات درج ہیں۔

۱۸۵۴ء

نظرثانی و اضافہ کے بعد آثار الصنادید کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا۔

۱۳ار جنوری ۱۸۵۵ء

بجنور میں صدر امین مقرر ہوئے۔

۱۸۵۶ء / ۱۲۷۲ھ

آئین اکبری کی تصحیح و اشاعت۔ سید احمد کو اپنی اس کتاب پر بہت ناز تھا۔ اس کی ترتیب و تہذیب پر بہت محنت شاقہ اُٹھائی۔ کتاب کے مشکل مقامات کی وضاحت، عربی، فارسی، ترکی و سنسکرت کی نامانوس اصطلاحات کی تشریح کے علاوہ بے شمار تصاویر کا اضافہ کیا۔ یہ ایڈیشن مطبع اسمٰعیلی دہلی سے شائع ہوا۔

مئی ۱۸۵۷ء

بجنور کے قیام کے دوران غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف جو مسلح جدوجہد شروع ہوئی تھی اس کی لپیٹ میں بجنور بھی آیا اور جب انگریز افسران ضلع خالی کرکے چلے گئے تب ان کی عدم موجودگی میں اپنے ساتھیوں رحمت خاں، امراؤ خاں وغیرہ کے ساتھ ضلع کا انتظام کیا۔ مگر جب حالات قابو سے باہر ہوگئے تو انگریزوں کی ایما پر بجنور کا انتظام نواب محمود خاں کے سپرد کرکے دہلی روانہ ہوگئے اور جب انقلابیوں کی آپس کی پھوٹ کے نتیجے میں وہ ناکام اور انگریز کامیاب ہوئے تو پھر واپس بجنور آگئے۔ سید احمد نے بجنور میں جس طرح کام کیا اس کی نسبت ڈپٹی نذیر احمد نے جن کا وطن خود بجنور تھا، تحریر کیا ہے: "غدر تسلط کے بعد اس ضلع کے تمام باشندوں کی جان سرسید کی مٹھی میں تھی۔ اگر ان کے سے اختیارات کسی دوسرے کے ہوتے تو

بجنور کے حصے میں قیامت آگئی ہوتی۔ سید احمد کی بدولت بجنور ہی ایسا ضلع تھا جو عواقب بغاوت غدر سے محفوظ رہا۔"

۱۵ر نومبر ۱۸۵۷ء

سید احمد کی والدہ عزیز النسا بیگم کا میرٹھ میں انتقال۔ دہلی کی خراب حالت کے پیش نظر سید احمد اپنی والدہ کو میرٹھ لے گئے تھے۔ اُن کے ماموں اور ماموں زاد بھائی دہلی کی فتح کے بعد تلنگوں (انگریزی فوج) کے ہاتھوں دہلی میں مارے جا چکے تھے۔

اپریل ۱۸۵۸ء

مرادآباد میں صدر الصدور مقرر ہوئے۔ مرادآباد کے دوران قیام اسی سال انھوں نے تاریخ سرکشیِ بجنور تحریر کی۔

۱۸۵۹ء

غیر ملکی حاکموں کے خلاف مسلح جدو جہد میں ناکامی کے بعد انتقامی کارروائیوں کے تحت بے شمار جائدادیں ضبط ہوئیں جن کے خلاف عذرداریاں ہوئیں۔ ان کی سماعت اور تحقیقات کے لیے حکومت نے ایک سہ نفری کمیشن مقرر کیا تھا۔ سید احمد اس کے ایک ممبر نامزد ہوئے۔ انھوں نے بہت عزم و ہمت کے ساتھ لوگوں کی وکالت کی' اور تمام عذر داریوں کا غور و تحقیق اور انصاف سے فیصلہ کیا۔

اپریل ۱۸۵۹ء

۱۸۵۷ء کی بغاوت پر کتاب کی اشاعت۔ اس کتاب کے اثرات بہت دوررس ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ انڈین نیشنل کانگریس کے بانی مسٹر اے۔او۔ ہیوم کے ذہن میں کانگریس کے قیام کا خیال اسی کتاب کے مطالعے کے بعد آیا تھا۔ خود سر سید نے ۱۰ر نومبر ۱۸۸۰ء کے پائنیر میں چھپے اپنے مراسلے میں اس امر کا انکشاف کیا تھا کہ "مسٹر ہیوم نے قیام کانگریس کے وقت مجھ سے استصواب کیا تھا۔"

۱۸۵۹ء

مرادآباد میں ایک مدرسے کی بنا ڈالی جو فارسی تعلیم کے لیے تھا اور اپنی ملوکہ دُکانیں

جن کا ماہانہ کرایہ تقریباً بیس روپیہ تھا مدرسے کے لیے وقف کردیں۔

۱۸۶۰ء

مرادآباد سے جہاں وہ صدر الصدور تھے۔ انھوں نے ایک سہ ماہی ذولسانی رسالہ اُردو میں رسالہ خیر خواہانِ مسلمان اور انگریزی میں لائل محمڈنز آف انڈیا نکالا۔ اس کے تین شمارے شائع ہوئے۔ مسلمانوں پر سے بغاوت کا الزام دور کرنے کی غرض سے سیّد احمد خاں نے ان مسلمانوں کے حالات شائع کیے جنھوں نے ۱۸۵۷ء میں انگریزوں کا ساتھ دیا تھا۔ اوّل شمارے میں انھوں نے اپنے حالات شائع کیے۔

۱۸۶۰ء

صوبہ شمال مغرب میں آئی قحط سالی کی بنا پر مرادآباد میں اس کے انتظام کے مہتمم مقرر ہوئے اور بے لوث طریقے پر متاثرین اور مستحقین کی ہر ممکنہ مدد اور خدمت کی۔

۱۸۶۱ء

آثار الصنادید کے فرانسیسی ترجمے کی اشاعت۔

۱۸۶۱ء

سرسیّد احمد کی اہلیہ پارسا بیگم کا انتقال۔ انتقال کے وقت انھوں نے تین بچّے سیّد حامد، سیّد محمود اور ایک بیٹی امینہ چھوڑی۔ تدفین مرادآباد کے شوکت باغ قبرستان میں ہوئی۔

۱۸۶۲ء

ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے سکریٹری کی درخواست پر تاریخ فیروز شاہی کی تدوین و تصحیح کی اور اس پر ایک مبسوط مقدمہ تحریر کیا۔

۱۸۶۲ء

غازی پور تبادلہ ہوا۔

۱۸۶۲ء

تبیین الکلام فی تفسیر التوراۃ و الانجیل علیٰ ملّۃ الاسلام کی اشاعت۔

۱۶ر اکتوبر ۱۸۶۳ء

کلکتہ کا پہلا سفر جہاں دورانِ قیام آپ نے "ضرورت ترقی علم وتہذیب درمیان اہل ہند" کے موضوع پر نواب عبداللطیف کی قائم کردہ کلکتہ لٹریری سوسائٹی کے تحت مذاکرہ علمیہ میں فارسی میں تقریر کی۔ سیّد احمد کا سفر کلکتہ سائنٹیفک سوسائٹی کے اغراض ومقاصد کی ترویج وتوسیع کے لیے تھا۔ غازی پور سے کلکتہ کے سفر کے دوران وہ جن جن شہروں میں بھی رُکے وہاں تقاریر کے ذریعے لوگوں کو سوسائٹی کی ضرورت اور مقاصد سے روشناس کرایا۔

۱۸۶۳ء

رسالہ التماس بخدمت ساکنان ہند درباب ترقی تعلیم اہلِ ہند شائع کیا۔

۱۸۶۳ء

تزک جہانگیری کی تصحیح واشاعت۔

۹ر جنوری ۱۸۶۴ء

ان علوم وفنون کو جو مغربی زبانوں میں ہونے کی وجہ سے ہندوستانیوں کی دسترس سے باہر تھے، ایسی ہندوستانی زبان میں ترجمہ کرنے کی غرض سے جو عام ہندوستانیوں کے استعمال میں ہو، سائنٹیفک سوسائٹی قائم کی۔ کرنل گراہم کے مطابق اس کا نام اولاً ٹرانسلیشن سوسائٹی رکھا گیا۔ سیّد احمد اور کرنل گراہم دونوں سوسائٹی کے سکریٹری تھے۔

۱۸۶۴ء

غازیپور میں ایک مدرسے کا قیام جس کا سنگِ بنیاد راجہ دیو نرائن سنگھ اور مولانا محمد فصیح اللہ نے رکھا۔ راجہ دیو نرائن سنگھ اسکول کمیٹی کے پریسیڈنٹ تھے۔ یہ مدرسہ ترقی کرتے ہوئے ہائی اسکول بنا اور وکٹوریہ ہائی اسکول کے نام سے آج بھی موجود ہے۔

یکم اپریل ۱۸۶۴ء

علی گڑھ تبادلہ ہوا۔

۴؍جولائی ۱۸۶۴ء

رائل ایشیاٹک سوسائٹی لندن کے اعزازی رکن منتخب ہوئے۔

۳۰؍نومبر ۱۸۶۴ء

سائنٹیفک سوسائٹی کا سنگِ بنیاد رکھے جانے کے موقع پر صوبہ شمال مغرب (موجودہ یوپی) کے لفٹیننٹ گورنر مسٹر ڈرمینڈ کا خیر مقدم کرتے ہوئے ایک نظم پڑھی۔ (یہ عمارت آج کل طبیہ کالج دواخانے کا حصہ ہے۔)

۳۰؍دسمبر ۱۸۶۵ء

حکومت کو زراعت کے موضوع پر کتابوں کی اشاعت کے لیے امداد کی عرضداشت بھیجی۔

۱۴؍فروری ۱۸۶۶ء

سائنٹفک سوسائٹی کی عمارت کا افتتاح کمشنر میرٹھ مسٹر ولیمس کے ہاتھوں عمل میں آیا۔

۳۰؍مارچ ۱۸۶۶ء

اخبار سائنٹیفک سوسائٹی کا اجرا عمل میں آیا۔ ۸؍ستمبر ۱۸۷۶ء کو اخبار پروگریس اس میں شامل ہوا۔ بعد میں یہ اخبار انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ ایک سیاسی نوعیت کا اخبار تھا۔ اس نے پریس کی آزادی کو اپنا موٹو بنایا تھا۔ ان کے دور تک یہ حقیقی معنوں میں ایک قومی اخبار تھا اور اینگلو انڈین اخبارات کے ہندوستانیوں پر کیے حملوں کا مسکت جواب دیا کرتا تھا۔

۱۰؍مئی ۱۸۶۶ء

برٹش انڈیا ایسوسی ایشن قائم کی تاکہ مرکزی اور صوبہ جاتی حکومتوں کو اس پر آمادہ کیا جاسکے کہ ہر ضلع میں غیر سرکاری اراکین پر مشتمل ایک اعلیٰ مجلس شوریٰ قائم ہو تاکہ تعلیمی اور دوسرے انتظامی معاملات سے متعلق امور میں مشورہ دے کر پبلک کا نقطۂ نظر واضح کیا جاسکے۔ کام اور مقاصد کے حساب سے سیاسی نوعیت کا یہ ہندوستان میں تیسرا اور شمالی ہندوستان میں دوسرا ادارہ تھا۔ پہلا ادارہ اوّل

۱۸۵۱ء میں کلکتہ میں قائم ہوا جس کو بالائی اور بالائی متوسط بورژوائی طبقوں نے جنم دیا تھا جو نئے برطانوی سامراج میں پروان چڑھ رہا تھا۔ ٹیگور خاندان کے افراد اس میں پیش پیش تھے۔ دوسری لکھنؤ کی انڈین ایسوسی ایشن تھی جو اودھ کے تعلقداروں پر مشتمل تھی۔

۲ر جولائی ۱۸۶۶ء

برٹش انڈیا ایسوسی ایشن کے سکریٹری کی حیثیت سے والسرائے کی کونسل کو نئے نافذ العمل پوسٹل قواعد کی طرف توجہ دلاتے ہوئے بتایا کہ پارسل کی نئی شرح دوگنا ہو جانے کی وجہ سے کتابوں اور رسائل کی ترسیل پر بُرا اثر پڑا ہے جس کی بنا پر تعلیم کی اشاعت اثر انداز ہوئی ہے اور عام رعایا اس سے متاثر ہوئی ہے جب کہ اخبارات پر سے پہلے کے مقابلے میں یہ شرح نصف کردی گئی ہے جس کا فائدہ صرف مالدار افراد اور بالخصوص یورپین طبقے کو حاصل ہوا ہے۔

اس کے علاوہ ریل کے سفر میں مقامی مسافروں کو بڑے اسٹیشنوں پر بھی ریفریشمنٹ کی سہولتوں کے فقدان کی وجہ سے تکالیف کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ بحیثیت مجموعی اس ایسوسی ایشن کی کوششوں کی وجہ سے عوام کی کئی مشکلات کا ازالہ ہوا۔

۱۴ر ستمبر ۱۸۶۶ء

ایک ہی دسترخوان پر انگریز کے ہمراہ شریک طعام ہونے پر دریافت کیے گئے شرعی سوال کو اپنے جواب کے ہمراہ سیّد احمد نے ایک ساتھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں شائع کیا جس میں قرآن وحدیث اور رسول کریم کے عمل سے اس امر کو ثابت کیا کہ اہل کتاب کے ہمراہ شریک طعام ہونا بالکل جائز ہے بشرطیکہ کوئی ایسی چیز کھانے میں نہ ہو جسے اسلام نے حرام قرار دیا ہے۔ بعد میں اس موضوع پر ایک طویل اور مبسوط مقالہ "احکامِ طعام اہلِ کتاب" شائع کیا۔

۲۰ر نومبر ۱۸۶۶ء

ابنائے وطن کے لیے تعلیم کے میدان میں ان کی خدمات کے پیش نظر آگرہ دربار کے موقع

پر ان کو ایک تمغۂ حسنِ خدمت پیش کیے جانے کا اعلان کیا گیا۔

یکم جنوری ۱۸۶۷ء

ایسٹ انڈیا ایسوسی ایشن لندن کے ممبر مقرر ہوئے۔ یہ انجمن اس مقصد کے تحت قائم کی گئی تھی کہ ہندوستانیوں کو جماعتی طور پر جو مسائل پیش آتے ہیں ان سے پارلیمنٹ کے ممبران کو روشناس کرایا جائے اور ان کے حل کی کوشش کی جائے، پارلیمنٹ کے اجلاس کے زمانے میں اس ایسوسی ایشن کے جلسے ہوتے تھے۔

۱۱ر فروری ۱۸۶۷ء

تمغۂ حسنِ کارکردگی جس کا اعلان ۲۰ر نومبر ۱۸۶۶ء کو ہوا تھا، دینے کے لیے لیفٹیننٹ گورنر شمال مغربی نے آگرے میں دربار کیا۔ کیونکہ دربار کی نشستوں میں انگریزوں اور ہندوستانیوں کے درمیان امتیاز برتا گیا تھا اور ہندوستانیوں کو انگریزوں کے مقابلے میں نیچے جگہ دی گئی تھی۔ سید احمد ناراض ہو کر وہاں سے چلے آئے۔ اگلے روز ۱۲ر فروری کو اضلاع شمال مغربی کے سکریٹری مسٹر آرمسن نے اطلاع دی کہ آپکا تمغہ مع میکالے کی تصنیفات کے جو ۱۰ جلدوں پر مشتمل ہے میرے پاس آگیا ہے۔ کمشنر میرٹھ مسٹر ویلیس اس کو آپ تک پہنچا دیں گے۔

کچھ دنوں بعد انسٹی ٹیوٹ ہال کے ایک جلسے میں یہ تمغہ سید احمد کو دیا گیا۔ جلسے سے قبل مسٹر ویلیس اور سید احمد میں تکرار بھی ہوئی۔ کمشنر نے کہا کہ "اگر یہ گورنمنٹ کا حکم نہ ہوتا تو میں یہ تمغہ تم کو نہ پہناتا۔" سید احمد نے جواب میں کہا کہ "اگر یہ سرکار کی طرف سے نہ ہوتا تو میں تمھارے ہاتھ سے لینے سے انکار کر دیتا۔"

۱۸۶۷ء

اودھ دربار کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے وائسرائے و گورنر جنرل لارڈ لارنس سے درخواست کی کہ وہ ہندوستانیوں کی اعلیٰ تعلیم کے لیے وظائف کا اہتمام کریں۔ حکومت نے دو سال بعد ۱۳ر جون ۱۸۶۹ء کو ان ہندوستانیوں کے لیے جو اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان جانا چاہتے ہوں ۹ وظائف کا اعلان کیا۔ اسی میں سے ایک وظیفہ سید محمود

کو بھی ملا۔

یکم اگست ۱۸۶۷ء

برٹش انڈیا ایسوسی ایشن کے سکریٹری کی حیثیت سے حکومت کو ورناکیولر یونیورسٹی جس میں ذریعۂ تعلیم اُردو ہو قائم کرنے کی عرضداشت پیش کی۔

اگست ۱۸۶۷ء

علی گڑھ سے بنارس تبادلہ ہوا اور عدالتِ خفیفہ (اسمال کاز کوٹ) کے جج کے عہدے پر ترقی ہوئی۔

۱۵ اگست ۱۸۶۷ء

اسمال کاز کوٹ کے جج کی حیثیت میں ان کے اوّلین مقدمات میں ہندی کے مشہور ادیب بابو بھارتیندو ہریش چندر کا مقدمہ پیش ہوا جس میں بابو صاحب پر عدم ادائیگی کے سلسلے میں چند ہزار روپیے کی نالش کی گئی تھی۔ سیّد احمد ان کی شرافت و سادگی سے بے حد متاثر ہوئے اور عدالت سے باہر مدعی کو ذاتی طور پر کچھ رقم دے کر مقدمے کو خارج کر دیا۔

۲۵ ستمبر ۱۸۶۷ء

بنارس میں ہومیو پیتھک دواخانہ اور ہسپتال قائم کیا۔ سیّد احمد اس ہسپتال کے سکریٹری اور جے ایچ پی آئزن سائڈ جج بنارس اس کے صدر تھے۔

یکم اپریل ۱۸۶۹ء

حکومتِ ہند نے اہلِ ہند کی اعلیٰ تعلیم کے لیے ۹ وظائف کا اعلان کیا جن میں سے ایک سیّد محمود کو ملا تھا۔ اس لیے سیّد محمود کی تعلیم کا انتظام کرنے سر ولیم میور کی کتاب حیاتِ محمد کا جواب لکھنے اور مغربی نظامِ تعلیم سے راست معلومات حاصل کرنے کی غرض سے انھوں نے بنارس سے رختِ سفر باندھا اور لندن جانے کے ارادے سے سفر کا آغاز کیا۔ مسافرانِ لندن کا یہ مختصر سا قافلہ سیّد احمد، سیّد محمود، مرزا خداداد بیگ اور سیّد احمد کے ذاتی ملازم چھجّو پر مشتمل تھا۔ سیّد احمد نے اس

سفر کے لیے اپنا کتب خانہ فروخت کیا، گھر و جائداد رہن رکھی اور پانچ ہزار روپے ۱۱۴ آنہ فی صد اور پانچ ہزار آٹھ آنے فی صد سود پر قرض لیا۔ لوگوں کو جو نہی سیّد احمد کے سفر انگلستان کی خبر ملی تو کسی نے تو مشہور کیا کہ مکّے کے بدلے لندن کے حج کو جاتے ہیں اور کسی نے کہا کہ لندن جاکر ٹکسالی کرسٹان بن کر آئیں گے۔ اکبر نے طنزیہ کہا:

سدھاریں شیخ کعبے کو ہم انگلستان دیکھیں گے
وہ دیکھیں گھر خدا کا ہم خدا کی شان دیکھیں گے

۱۲ر اپریل ۱۸۶۹ء

الٰہ آباد پہنچے اور لیفٹیننٹ گورنر سر ولیم میور سے ملاقات کی۔

۱۳ر اپریل ۱۸۶۹ء

جبل پور پہنچے اور ڈاک گاڑی کی عدم دستیابی کی وجہ سے ۴ شبانہ روز بیل گاڑی سے سفر کرکے ناگپور پہنچے جہاں سے بذریعہ ٹرین بمبئی پہنچے اور ۱۹ر اپریل کو بذریعہ اسٹیمر لندن کے لیے روانہ ہوئے۔

۸ر مئی ۱۸۶۹ء

لندن پہنچنے پر اوّل دو دن چیرنگ کراس ہوٹل میں قیام کے بعد ۲۱ میکلن برگ اسکوائر لندن ڈبلیو سی میں منتقل ہوئے۔

۶ر اگست ۱۸۶۹ء

ہندوستان کے سابق گورنر جنرل و وائسرائے لارڈ لارنس کی تحریک پر سیّد احمد کو سی ایس آئی کا خطاب ملا۔ انڈیا آفس میں منعقدہ ایک تقریب میں وزیر ہند ڈیوک آف آرگائل نے انھیں "نجم الہند" کا تمغہ پہنایا۔ ڈیوک آف آرگائل سائنٹفک سوسائٹی کے پیٹرن بھی تھے۔

۱۰ر مارچ ۱۸۷۰ء

وزیر ہند کی دعوت پر وہ ملکہ برطانیہ کی لیوی (Lavee) میں شریک ہوئے

جس میں سلطنت برطانیہ کے تمام عمائدین شامل تھے۔ سیّد احمد کے علاوہ دوسرے ہندوستانی نواب ناظم بنگال اور ان کے صاحبزادے تھے۔

۹ جون ۱۸۷۰ء

چارلس ڈکنس کے پبلک ریڈنگ کے آخری جلسے میں شریک ہوئے۔ اس جلسے میں شرکا کو ایک پنی (پینس) فیس داخلہ ادا کرنی ہوتی تھی اور اس ادبی نشست میں چارلس ڈکنس اپنی نئی تخلیقات پیش کرتا تھا۔ اس دن کی نشست میں طبیعت خراب ہوئی اور دوسرے دن اس کا انتقال ہوگیا۔

۱۸۷۰ء

رسول کریمؐ کی حیات طیبہ پر سر ولیم میور کی کتاب کی تردید میں ۱۲ مقالات ۷۰-۱۸۶۹ء کے دوران شائع کیے۔ انھوں نے اپنے مقالات کا انگریزی ترجمہ اُجرتاً جس انگریز سے کرایا تھا اس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ "اس کی لیاقت کا کوئی انگریز ہندوستان میں نہیں۔ اس انگریزی کتاب کا اُردو ایڈیشن مع جدید اضافہ جات کے "الخطبات الاحمدیہ فی العرب والسیرۃ المحمدیہ" کے عنوان سے تقریباً ۱۰ سال بعد ۱۸۸۰ء میں شائع ہوا۔

۴ ستمبر ۱۸۷۰ء

انگلستان سے ہندوستان کے لیے روانگی لندن میں ان کا قیام ایک سال پانچ ماہ رہا۔ اور شب و روز ان کاموں میں جن کے لیے یہ سفر اختیار کیا تھا مصروف رہے۔ ساتھ ہی اہلِ وطن کی تعلیم کا خیال بھی تھا۔ انھوں نے انگلستان کے طریقۂ تعلیم اور اور عام تعلیمی حالات کا مطالعہ کیا کیمبرج یونیورسٹی گئے اور یونیورسٹی کے متعلق ہر جزوی و کلی معلومات حاصل کی۔ ان کے قیام کے دوران پارلیمنٹ میں لندن یونیورسٹی سے متعلق ایک نیا تعلیمی بل پیش ہوا جس کا بہت چرچا تھا۔ یہ بل آکسفورڈ اور کیمبرج کے پُرانے نظام ہائے تعلیم کے برخلاف جدید خطوط پر تیار کیا گیا تھا۔ لندن کے قیام ہی کے دوران انھوں نے انگریزی میں ایک پمفلٹ شائع کیا جس میں

ہندوستانی طریقۂ تعلیم کے نقصانات بالتفصیل ظاہر کیے گئے تھے۔

سیّد احمد نے بنارس سے روانگی کے وقت ہی سے اپنا سفرنامہ لکھ
کر دیا تھا۔ اس کا خلاصہ مسافران لندن کے عنوان سے انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں
رہا۔ اس سفرنامے کا یہ پہلو بھی خصوصیت کے ساتھ قابلِ ذکر ہے کہ اس کی وسا
سے ان کی اس دور کی قوم پرستی بھی اجاگر ہوکر سامنے آتی ہے۔ بعض مقاما
ان کے قلم سے بے اختیار ایسے جملے نکلے جن سے واضح طور پر اندازہ ہوتا ہے کہ ا
ملک کی غلامی کا انھیں احساس ہی نہیں تھا بلکہ ملک کو آزاد دیکھنے کی آرز
ان کے دل میں کروٹیں لے رہی تھی۔ انگلستان میں ایک بالکل نئی دُنیا
نظر آئی۔ اس دنیا کا ذکر انھوں نے سنا تھا اور اس کے بسنے والوں کے بُرے
اور اچھے کم ہی نمونے انھوں نے اپنے ملک میں دیکھے تھے۔

انگلستان میں سیّد احمد کی جو قدرو منزلت ہوئی وہ اس وقت تک
ہندوستانی کے حصے میں نہیں آئی تھی۔

۲؍اکتوبر ۱۸۷۰ء

سیّد حامد کے ہمراہ لندن سے بمبئی پہنچے۔ ان کا دل نئے حوصلوں، اُمنگو
ولولوں سے مملو تھا۔ ظاہری وضع قطع کی طرح ذہن وفکر کے اعتبار سے اب
ایک نئے انسان تھے۔ اس سفر نے ان کی خود اعتمادی کو تقویت بخشی اور ا
قوتِ ارادی کو مضبوط کیا۔

۲۴؍دسمبر ۱۸۷۰ء

واپسی کے بعد ڈھائی ماہ کے اندر انھوں نے تہذیب الاخلاق کا اجرا کیا۔ یہ
انھوں نے ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق
تطہیر الاعراق سے مستعار لیا تھا۔

ٹیونس کے اخبار الرائد التونسی کے ماٹو (Motto) سے متاثر ہوکر انھوں
تہذیب الاخلاق کے سرنامے کے لیے یہ ماٹو تجویز کیا "قوم کی محبت ایمان کا جزو ہے۔

جو شخص اپنی قوم کی سربلندی کی کوشش کرتا ہے وہ دراصل اپنے دین کی سربلند
کی کوشش کرتا ہے۔" یہ ماٹو رسالے کے جلد ۶ شمارہ سے شائع ہونا شروع ہوا۔

تہذیب الاخلاق نے اصلاح معاشرہ کے علاوہ اُردو کی بھی بیش بہا خدمات انجام دیں۔ ایک نیا اسلوب دیا۔ مخالفت کے باوجود اس کی اشاعت میں برابر اضا ہوتا گیا۔ مگر سید احمد اپنی دوسری مصروفیات کی بنا پر بعد میں اس پرچے پر خاطر خواہ توجہ نہ دے سکے اس لیے یہ کئی بار بند ہوا۔ مگر مداحوں کے اصرار پر اس کو شروع کرنا پڑا۔ تہذیب الاخلاق کے عرصۂ حیات کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا۔

دور اوّل	جلد ۱-۷	۲۴ر دسمبر ۱۸۷۰ء	۲۰ر دسمبر ۱۸۷۶
دور دوم	جلد ۱-۳	۲۳ر اپریل ۱۸۷۹ء	۲۴ر جولائی ۱۸۱
دور سوم	جلد ۱-۳	۷ر اپریل ۱۸۹۴ء	۳ر فروری ۱۹۷

۲۶ر دسمبر ۱۸۷۰ء

انگلینڈ سے واپسی کے بعد سید احمد نے ایک اشتہار "التماس بہ خدمت اہل اسلا حکام ہند درباب ترقی تعلیم مسلمانانِ ہند" مختلف اخبارات میں شائع کرایا اور انفرا طور پر بھی مختلف افراد کو بھیجا۔ جس کا خلاصہ یہ تھا کہ انگریزی دورِ حکومت میں تعلیم سے جو فائدے عام طور پر ہندوستانیوں کو مل رہے ہیں مسلمان اس سے مستفید نہیں ہوتے۔ اس کے اسباب وعلل کے دریافت کرنے کی طرف مسلمانوں کو خود متوجہ ہو چاہیے۔ اسی مقصد کے تحت بنارس میں مسلمانوں کا ایک جلسہ ہوا۔ "کمیٹی خواستگ ترقی تعلیم مسلمانان" کی تشکیل ہوئی۔ سید احمد اس کمیٹی کے سکریٹری قرار پائے۔

جلسے میں طے ہوا کہ ایک اشتہار جاری کرکے لوگوں کو اظہارِ خیال کی دعوت دی جائے کہ وہ مسلمانوں میں تعلیم کی کمی کے اسباب اور اس کے سدِباب کے لیا طریقۂ کار کا تعیّن کریں۔ اس مقصد کے لیے پانچ سو، تین سو اور دو سو روپے کے انعا کا اعلان کیا گیا۔ جواب میں ۳۲ مضامین موصول ہوئے۔ سید احمد نے ان رسائل کی بنا پر ایک عمدہ رپورٹ تیار کی جس میں ان تمام مضامین کے خلاصے اور ان سے حاصل

شدہ نتائج کے علاوہ کالج کے قیام کے لیے ایک مجمل اسکیم بھی تھی۔ ان سب کو یکجا رسالے کی شکل میں شائع کر کے وسیع پیمانے پر اس کی اشاعت کی۔ وائسرائے کے علاوہ مختلف صوبہ جات کے گورنروں اور اعلیٰ سرکاری افسران کو بھی اس کے نسخے ارسال کیے۔

۱۸۷۱ء

ڈاکٹر ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ ہنٹر کی کتاب ہمارے ہندوستانی مسلمان میں اُٹھائے گئے اعتراضات اور خدشات کا جواب دیا۔

۱۲ارمئی ۱۸۷۲ء

کمیٹی خواستگار ترقی مسلمانانِ ہندوستان" کے جلسے میں کالج کے قیام کے لیے چندہ جمع کرنے کی غرض سے ۱۲۹ اسامی ممبران پر مشتمل ایک کمیٹی کا قیام عمل میں آیا۔ نواب محمد حسن میر مجلس اور سید احمد سکریٹری قرار پائے۔ کمیٹی کا نام "مجلس خزنۃ البضاعۃ تاسیس مدرسۃ المسلمین" رکھا گیا۔

۱۸۷۲ء

تہذیب الاخلاق میں "مدرسۃ العلوم کیسا ہوگا" کے عنوان سے مجوزہ مدرسے کا خاکہ شائع کیا جس میں طلبا کی تہذیب و تربیت، عمارات، رہائش، طریقۂ تعلیم داخلہ فیس کے علاوہ درسیات کے مضامین پر روشنی ڈالی تھی۔

۱۳ر جولائی ۱۸۷۲ء

سید احمد نے مجوزہ کالج کی اسکیم مختلف اشخاص کو روانہ کی تھی۔ اس کے جواب میں لارڈ نارتھ بروک نے اپنی جیب خاص سے کالج فنڈ کمیٹی کو دس ہزار روپیہ بہ چند شرائط دینے کا وعدہ فرمایا۔ حیدرآباد سے نواب سرسالار جنگ نے حکومت نظام کی طرف سے چار ہزار روپیے کی امداد دو ہزار بالفعل اور دو ہزار بوقت قیام مدرسہ دینے کی اطلاع دی۔

۲۵ر ستمبر ۱۸۷۲ء

کالج فنڈ کمیٹی کی ہدایت پر یہ اعلان مشتہر کیا کہ مدرسۃ العلوم کس شہر میں قائم کیا جائے۔ کمیٹی کی نومبر ۱۸۷۲ء کی میٹنگ میں سید احمد نے ممبران کو مطلع کیا کہ سب سے زیادہ رائیں علی گڑھ کے حق میں ہیں کیونکہ آب و ہوا کی عمدگی کی بنا پر کوئی ضلع اس کے برابر نہیں۔

۱۵ر اپریل ۱۸۷۳ء

کالج فنڈ کمیٹی کے جلسے میں سید احمد خاں نے تحریک پیش کی کہ نواب کلب علی خاں صاحب والیٔ رامپور مجلس خزنۃ البضاعۃ التاسیس مدرسۃ المسلمین کے پیٹرن مقرر کیے جائیں۔ جنھوں نے کالج کے لیے تیس ہزار روپے کے پرامیسری نوٹ وقفی اور بارہ ہزار روپیہ نقد مرحمت کیا ہے۔ اس تاریخ تک کالج فنڈ میں ایک لاکھ ترین ہزار چار سو بانوے روپے آٹھ آنے جمع ہو چکے تھے۔

۲۶ر مئی ۱۸۷۳ء

فراہمی چندہ کے لیے عظیم آباد (پٹنہ) کا دورہ کیا۔ کالج فنڈ کے لیے کیے گئے دوروں میں یہ سب سے پہلا سفر تھا۔ سید احمد جب کبھی بھی کالج کے لیے سفر کرتے وہ یا ان کے احباب اس کا بار کالج فنڈ پر نہیں ڈالتے تھے۔

۲۹ر دسمبر ۱۸۷۳ء

فراہمی چندہ کے لیے دوسرا سفر لاہور کا ہوا۔

مارچ ۱۸۷۴ء

حالانکہ گورنمنٹ نے مدرسۃ العلوم کے لیے زمین دینا طے کر دیا تھا۔ مگر دو شرطیں عائد کی تھیں۔ اول عمارات سڑک سے دور ہوں۔ دوم میونسپل ٹیکس ادا کیا جائے۔ ۸ر جنوری ۱۸۷۵ء کو تین شرطیں مزید عائد کیں کہ کمیٹی کو کسی دوسرے فریق کو زمین منتقل کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔ عمارات کے نقشہ جات سررشتہ تعمیرات سے منظور کرائے جائیں اور اگر پانچ سال کے اندر تعمیرات مکمل نہ ہوں تو زمین گورنمنٹ کو واپس کر دی

جائے گی۔

۱۴ اکتوبر ۱۸۷۴ء

کالج کو دی گئی اراضی کے قریب واقع تین بنگلوں کو فنڈ کمیٹی نے پندرہ ہزار روپیے میں خرید لیا۔

۲۰ مئی ۱۸۷۵ء

بنارس میں کالج فنڈ کمیٹی کے اجلاس میں سکریٹری کو ہدایت کی گئی کہ مدرستہ العلوم کا افتتاح یکم جون کی بجائے ۲۴ مئی کو کیا جائے اور وہ علی گڑھ میں تنظیم مدرسہ کمیٹی کے سکریٹری مولوی سمیع اللہ خاں کو اس تبدیلی کی اطلاع دیں کہ "۲۴ مئی کو کھولنے مدرسہ کے رسمات بجالائیں۔"

۲۴ مئی ۱۸۷۵ء

مدرستہ العلوم (ایم۔ اے۔ او۔ کالج) کا افتتاح ہوا۔ سید احمد بنارس سے آکر تقریب میں شریک ہوئے۔

یکم جولائی ۱۸۷۵ء

سید احمد خاں کی تحریک پر کالج فنڈ کمیٹی نے سر ولیم میور اور مختار الملک سر سالار جنگ کو مدرستہ العلوم کا وزیٹر مقرر کیا۔

۱۱ نومبر ۱۸۷۵ء

کالج فنڈ کمیٹی کی طرف سے کمیٹی کے سکریٹری کی حیثیت سے سر ولیم میور لیفٹیننٹ گورنر اضلاع شمال مغربی کی آمد کے موقع پر ایک رپورٹ پیش کی۔

۶ دسمبر ۱۸۷۵ء

ممبران سائنٹیفک سوسائٹی و مدرستہ العلوم کی طرف سے مہاراجہ مہندر سنگھ مہاراجہ پٹیالہ کی خدمت میں ایڈریس پیش کیا۔ مہاراجہ نے تیرہ ہزار روپیہ نقد مرحمت فرمائے جس کی آمدنی سے طلبہ کے لیے وظائف دیا جانا تجویز ہوا اور مدرستہ العلوم کے لیے ۱۸۰۰ روپیے سالانہ کی امداد کا اعلان کیا۔

۱۰ اپریل ۱۸۷۶ء

سیّد احمد کو بحیثیت سکریٹری فنڈ کمیٹی اراکین نے ہدایت کی کہ سابق گورنر جنرل لارڈ نارتھ بروک نے دس ہزار روپیے کا جو عطیہ دیا تھا اس کی آمدنی سے طلبا کے لیے وظائف قائم کریں۔ شرائط کا فیصلہ سید احمد خاں پر چھوڑ دیا گیا۔

۳۱ جولائی ۱۸۷۶ء

ملازمت سے قبل از وقت سبکدوشی کی درخواست دی۔ منظوری کے بعد ۲۰۰ روپیے ماہوار پنشن مقرر ہوئی۔

بنارس سے رخصت کے وقت اہلیانِ بنارس نے "سرسیّد میموریل" کی جانب سے الوداعیہ دیا۔ اس موقع پر کمیٹی کے پریسیڈنٹ راجہ شمبھو نرائن سنگھ بہادر نے سپاسنامہ پیش کیا جو ایک چاندی کی کشتی میں زربفت سے ملفوف کر کے نذر کیا گیا۔

سیّد احمد خاں نے اس موقع پر تقریر کرتے ہوئے کہا کہ مدرسۃ العلوم کا قیام ان کی زندگی کی سب سے بڑی آرزو تھی۔ اس آرزو نے اب حقیقت کا جامہ پہن لیا ہے۔ مدرسے کے دروازے مسلمانوں اور ہندوؤں کے لیے یکساں طور پر کھلے رہیں گے۔

اگست ۱۸۷۶ء

مستقل قیام کے لیے علی گڑھ آمد اور تفسیر القرآن لکھنے کی ابتدا۔

۸ جنوری ۱۸۷۷ء

کالج کا سنگِ بنیاد رکھنے کی تقریب میں لارڈ لٹن گورنر جنرل و السرائے کو ممبران کالج کی طرف سے سپاسنامہ پیش کیا۔

۲ جون ۱۸۷۷ء

سریندر ناتھ بنرجی کی علی گڑھ آمد کے موقع پر جو جلسہ ہوا اس کی صدارت کی۔
حکومت نے آئی سی ایس کے مقابلوں کے امتحان میں امیدواروں کی عمر ۲۱ سال

سے کم کرکے ۱۹ سال کردی تھی۔ مسٹر بنرجی اسی سلسلے میں ملک کا دورہ کر رہے تھے۔ سید احمد اس سے قبل ہی حکومت کے اس فیصلے کے خلاف آواز اٹھا چکے تھے۔ اپنی صدارتی تقریر میں انھوں نے سابق گورنر جنرل لارڈ لارنس کی سفارشوں کا حوالہ دیتے ہوئے عمر کو ۲۱ سال سے بڑھاکر ۲۳ سال کرنے کی مانگ کی اور یہ کہ اس سروس میں ہندوستانیوں کو ترجیح دی جائے۔ اس کے علاوہ ان امتحانات کے انگلستان کے بجائے ہندوستان میں مختلف صوبوں کے صدر مقامات پر منعقد کیے جانے کی مانگ کی۔ ان مسائل پر وہ قبل سے انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں لکھتے رہے تھے۔

۱۳ر دسمبر ۱۸۷۸ء

گورنر جنرل آف انڈیا کی کونسل کے ممبر کی حیثیت سے نامزدگی کے بعد کونسل کے اجلاس میں پہلی مرتبہ شرکت کی۔ کونسل کی اس نشست میں دو سابقہ بلوں "رنگون پورٹ کمشنر بل" اور "ضابطہ دیوانی ترمیمی بل" کی منظوری دی گئی۔ دو نئے بل موسومہ "اودھ قانون مالگذاری ترمیمی بل" اور "برما کورٹ لائٹ بل" کونسل میں غور و خوض کے لیے پیش کیے گئے۔ جب کہ اسٹامپ بل پر بحث ۱۵ر جنوری ۱۸۷۹ء کی نشست کے لیے ملتوی کردی گئی۔

۱۸۷۸ء

ہندوستانی دیہات کے نظام پر "قدیم دیہی ہندوستان" شائع کیا جس کا موضوع ہے کہ قدیم زمانے میں گاؤں کی دیہی معاشرت، زراعت، تجارت کس طرح ایک تسلسل کے ساتھ برقرار رہی۔ اس کتاب کو تحریر کرنے سے ان کا مقصد یہ تھا کہ "جو لوگ مالگذاری اور بندوبست کے کام سے علاقہ رکھتے ہیں۔ ان کو اپنے کام کی انجام دہی میں ایک نوع کی زیادہ بصیرت حاصل ہو۔"

۱۶ر اکتوبر ۱۸۷۸ء

کالج کے لیے فنڈ اکٹھا کرنے کی غرض سے حکومت کی اجازت لے کر تیس ہزار روپے

کی انعامی لاٹری کا اشتہار دیا۔ اس کی منتظمہ کمیٹی میں ضلع مجسٹریٹ جی ایل لنگ پریسیڈنٹ اور ممبران میں جی بی پولکر، ایچ جی اسمتھ، مولوی فریدالدین، منشی گنگا پرشاد شامل تھے۔ سید احمد کمیٹی کے سکریٹری تھے۔

ستمبر ۱۸۷۹ء

وائسرائے کی کونسل کی ممبری کے زمانے میں انھوں نے زرعی بینک قائم کرنے کے لیے ایک یادداشت "ترقی حیثیت اراضی و امداد کاشتکاران و تقرر بینک ہائے زراعتی" پر گورنمنٹ آف انڈیا کو پیش کی جو تین سال بعد ۲ر جنوری ۱۸۸۳ء کو انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں شائع کی گئی۔

ر ستمبر ۱۸۷۹ء

چیچک کے ٹیکے کو لازمی کرنے کے لیے قانون کا ایک مسودہ کونسل میں پیش کیا۔ اس زمانے تک وہ واحد ہندوستانی تھے جنھوں نے کونسل میں اپنی ممبری کے زمانے میں ہندوستانیوں کی بھلائی کے لیے پرائیوٹ بل کونسل میں پیش کیے اور جو پاس ہو کر قانون بنے۔ یہ بل ۹ر جولائی ۱۸۸۰ء کو کونسل کی نشست میں پاس ہوا۔

ر نومبر ۱۸۷۹ء

قانون وقف جائداد کا مسودہ "ایک تدبیر مسلمانوں کے خاندانوں کو تباہی اور بربادی سے بچانے کے لیے" شائع کیا۔ سواد اعظم کی طرف سے اس کی بہت مخالفت ہوئی اور انھوں نے اسے کونسل میں پیش نہ کرنے کا فیصلہ کیا۔

۲۱ر جنوری ۱۸۸۰ء

قانون قاضیان کونسل میں پیش کیا۔ یہ بل ۹ر جولائی ۱۸۸۰ء کو کونسل سے پاس ہوا۔

ر جولائی ۱۸۸۰ء

کونسل کے اجلاس میں آخری بار شرکت کی۔ حالانکہ ان کی دو سالہ مدت ممبری ختم نہیں ہوئی تھی۔ مگر کالج کی وجہ سے وہ اب اس میں زیادہ وقت صرف کرنا نہیں چاہتے تھے۔ ۱۳ر دسمبر ۱۸۷۸ء سے ۹ر جولائی ۱۸۸۰ء کے دوران ۸۰ بل کونسل

میں منظوری کے لیے پیش ہوئے۔ سات بلوں کی سلیکٹ کمیٹی میں وہ ممبر رہے اور دو
بل خود پیش کیے۔

۱۱ر دسمبر ۱۸۸۰ء

کالج فنڈ کمیٹی کی طرف سے سر جان اسٹریچی کو سپاسنامہ پیش کیا گیا۔ سر اسٹریچی
نے کالج کے لیے زمین حاصل کرنے اور دوسرے مسائل حل کرنے میں بیش بہا مدد
دی تھی۔ ان کی انہی خدمات کے اعتراف میں کالج کا اسٹریچی ہال ان کے نام سے
معنون کیا گیا۔

۱۸ر مئی ۱۸۸۰ء

بل جب لوکل سیلف گورنمنٹ کے سامنے پیش ہوا تو سیّد احمد نے اس پر خاصی
طویل اور اسی قدر اہم تقریر کی۔ انھوں نے لوکل باڈیز کو وسیع تر اختیارات دینے
پر زور دیا۔ ان کی کوششوں سے حکومت نے شمال مغربی اضلاع میں ایک تہائی
کی نامزدگی اور دو تہائی کا انتخاب منظور کیا۔

۸۳-۱۸۹۲ء

ایجوکیشنل کمیشن کے ڈبلیو ہنٹر کی سربراہی میں قائم ہوا تھا اس کے ممبر مقرر ہوئے۔ کمیشن
کے دوسرے ممبر گوالیار کے سرونکر راؤ تھے۔ کیونکہ سیّد احمد کو خود کمیشن کے سامنے اپنا
بیان ریکارڈ کرانا تھا اس لیے انھوں نے اپنی جگہ سیّد محمود کو ممبر مقرر کرایا اور خود اپنا
بیان ریکارڈ کرایا۔ سب سے اہم بات انھوں نے یہی کہی کہ جب ہماری تعلیم ہمارے
ہاتھ میں ہوگی ہم اسی وقت ترقی کریں گے۔ مسلم یونیورسٹی کے قیام کی جدوجہد میں یہی
پیمانہ تھا اور یونیورسٹی کے لیے جدوجہد کرنے والے یہی آزادی چاہتے تھے۔

۱۸۸۳ء

"نمیقہ در بیان تصوّرِ شیخ" ۰ ۹ صفحات پر مشتمل تصوّف کے اہم موضوع پر کتاب کی
اشاعت۔ یہ کتاب فارسی میں ہے۔

۱۸۸۳ء

محمڈن ایسوسی ایشن کا قیام جس کا مقصد مسلمانوں کی دنیاوی حالت کی ترقی اور بہبودی کے لیے کوشش کرنا، قانونی مسودات جو سرکار کی کونسلوں میں پیش ہوتے ہیں ان میں اگر کوئی بات نامناسب ہو تو اس کی طرف حکومت کی توجہ دلانا تھا۔ کوئی سرکاری ملازم اس ایسوسی ایشن کا ممبر نہیں ہو سکتا تھا۔

۹ مارچ ۱۸۸۳ء

لیجسلیٹو کونسل اضلاع شمال مغربی و اودھ (یوپی) کے اجلاس میں فوجداری قانون میں ترمیم پیش کی۔

۰ مئی ۱۸۸۳ء

سر سریندر ناتھ بنرجی کی گرفتاری اور سزا کے خلاف جو احتجاجی جلسہ ہوا سید احمد خاں نے اس کی صدارت کی اور گرفتاری کے خلاف تقریر کی۔ ۱۸۸۴ء میں جب رہا ہو کر مسٹر بنرجی علی گڑھ آئے تو اس موقع پر بھی جلسے کی صدارت انھوں نے ہی فرمائی۔

انڈین سول سروس میں شریک ہونے والے امیدواروں کی عمر کے سوال پر تحریک چلانے کے سلسلے میں جو نیشنل فنڈ قائم ہوا اس کی مقامی کمیٹی کے صدر سید احمد خاں ہی تھے۔

۱۱ اگست ۱۸۸۳ء

محمڈن سول سروس فنڈ ایسوسی ایشن قائم کی تاکہ جو طلبا سول سروس کے امتحانات میں شریک ہونا چاہیں ان کے سفر اور تعلیم کے اخراجات فراہم کیے جائیں۔ اس وقت تک صرف دو مسلمان اس امتحان میں شریک ہوئے تھے مگر ناکام رہے۔ سر سید نے اس فنڈ کے جمع کرنے کی یہ ترکیب بتائی کہ ہر ممبر دو روپیے ماہوار چندہ دے اور اس ایسوسی ایشن کے اگر ۵۰۰ ممبر بن جائیں تو ہر ماہ ہزار روپیہ جمع ہوتا جائے گا اور مستقلاً طالب علم انگلستان جاتے رہیں گے۔

۱۸۸۳ء

تصانیف احمدیہ حصہ اوّل۔ جلد اوّل کی اشاعت۔ اس جلد میں ان کے سات پُرانے رسالے اور کتابیں جلا القلوب، تحفۂ حسن، کلمۃ الحق، راہِ سنت، نمیقہ، ترجمہ کیمیائے سعادت اور تبیئین الکلام یکجا کردیے گئے ہیں۔ اس جلد میں انھوں نے اپنی سابقہ تحریر پر خود ہی ریویو کیا ہے کیونکہ کچھ عرصہ گزر جانے کے بعد جب انھوں نے ان مسائل پر جدید نقطۂ نگاہ سے غور کیا تو پُرانے خیال کا محاسبہ کرتے ہوئے یہ تحریر کیا کہ میرا پہلا خیال غلط تھا۔ اب میں اس مسئلے کو اس طرح سوچتا ہوں۔ اس کتاب کی اشاعت کے وقت انھوں نے اس کا التزام رکھا کہ پہلے اصل مضمون شائع کیا اور بعد میں اس پر اپنا ریویو۔

۲۲ جنوری ۱۸۸۴ء

کالج کے لیے فنڈ جمع کرنے کے لیے پنجاب کے دورے پر گئے۔ کالج کے لیے فنڈ اور طلبا دونوں ہاتھ آئے۔ سیّد احمد نے پنجاب کا چار بار دورہ کیا۔ سب سے پہلے ۷۳، ۱۸ء میں جس کی تفصیلات نہیں ملتیں۔ ۱۸۸۴ء کا یہ دورہ کامیاب رہا۔ اسی کے بعد اہلِ پنجاب سے ان سے وہ تعلقات استوار ہوئے کہ سیّد احمد نے انھیں "زندہ دلانِ پنجاب" کا خطاب دیا جو آج بھی مستعمل ہے۔ خاتونانِ پنجاب کی طرف سے دیے گئے ایڈریس کے جواب میں انھوں نے کہا کہ آج کی شب میرے لیے شب قدر سے کم نہیں۔ مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلموں اور بالخصوص آریہ سماج کی طرف سے بھی انھیں سپاسنامے پیش کیے گئے۔

۹ جون ۱۸۸۴ء

کالج فنڈ کمیٹی میں یہ تجویز پیش کی کہ مختلف کورسیز پر مشتمل ایک تفصیلی نصاب ان طلبا کے لیے تیار کیا جائے جو سائنس، ڈاکٹری، ایگریکلچر اور دوسرے مضامین میں اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ جانا چاہتے ہیں۔ ان خواہش مند طلبا کا الگ سے تربیت کا انتظام کیا جائے اور اس کے لیے تین سال کا عرصہ رکھا گیا تھا۔ کیونکہ سول

سروس میں داخلے کی عمر ۱۹ سال کر دی گئی تھی اس لیے امیدواروں کے لیے ضروری تھا کہ ۱۹ سال عمر ہونے سے قبل اس نصاب کی تکمیل کر لیں۔

نومبر ۱۸۸۵ء

اپنی سوانح عمری کی پہلی جلد لندن سے بذریعہ ڈاک موصول ہونے پر کتاب کے مصنف کرنل گراہم کو خط تحریر کرتے ہوئے فارسی کے شعر کا ترجمہ لکھا کہ "اگر کسی میں ایک اچھائی اور ستر برائیاں یکجا ہوں تو اس کے دوست اس کی صرف ایک اچھائی پر نظر رکھتے ہیں" آپ نے بھی اس کتاب کو تحریر کرتے وقت شاید اسی خیال کو پیش نظر رکھا ہے۔

ار دسمبر ۱۸۸۶ء

محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس (کانگریس) کا قیام۔ پہلا اجلاس علی گڑھ میں ہوا۔ مولوی سمیع اللہ اجلاس کے صدر تھے۔ سید احمد کانفرنس کے سکریٹری مقرر ہوئے۔ اولاً اس کا نام محمڈن ایجوکیشنل کانگریس تھا مگر ۱۸۹۰ء میں سید ریاض حسن کی تحریک پر نام بدل کر کانفرنس رکھا گیا۔ پہلا اجلاس مدرسۃ العلوم کے احاطے میں ہوا۔ مقامی افراد اور کالج کے طلبا کے علاوہ پنجاب، وسط ہند اور صوبہ آگرہ و اودھ سے ۶۱ اصحاب نے شرکت کی۔ پہلی قرارداد سید احمد کی تھی جو کانفرنس کے مستقل اجلاسوں سے متعلق تھی۔ صدر دفتر علی گڑھ قرار پایا۔

۱۸۸ء

خطباتِ احمدیہ کی اشاعت۔ سر ولیم میور کی حیاتِ محمد کے جواب میں انھوں نے لندن کے دورانِ قیام جو رسائل تحریر کیے اور جن کی اشاعت اسی دوران عمل میں آئی تھی خطباتِ احمدیہ کی یہ جلد اسی کا اردو ترجمہ تھی۔ مگر انگریزی ایڈیشن کے مقابلے میں اس میں کافی اضافے کیے گئے تھے۔

۱۸۸ء

لارڈ ڈفرن نے سول سروس کمیشن کا ممبر مقرر کیا۔

۱۳ر مارچ ۱۸۸۸ء

سیّد محمود کی شادی سیّد احمد کے ماموں زاد بھائی خواجہ اشرف الدین کی صاحبزادی مشرف جہاں بیگم سے ہوئی۔ سیّد محمود کی عمر اس وقت ۳۸ سال تھی۔

مئی ۱۸۸۸ء

سیّد احمد خاں کو کے سی ایس آئی (نائٹ کمانڈر اسٹار آف انڈیا) کا خطاب دیا گیا۔ سند اور تمغہ ملنے پر انسی ٹیوٹ ہال میں علی گڑھ کے کلکٹر مسٹر کینیڈی کی صدارت میں جلسہ ہوا جسے دربار سے موسوم کیا گیا۔ ضلع کے سینئر ڈپٹی کلکٹر ای۔ ایچ۔ ریڈس نے خطاب دیے جانے کا سرکاری اعلان پڑھا۔ اس موقع پر قرب جوار کے اضلاع کے معززین شریک تھے۔

اگست ۱۸۸۸ء

پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کی بنا ڈالی تاکہ جو لوگ کانگریس میں شریک نہیں ہیں۔ ان کے خیالات و مسائل سے انگلستان کی پارلیمنٹ کے ارکان کو باخبر رکھا جائے۔

دسمبر ۱۸۸۸ء

محمڈن ایجوکیشنل کانگریس کے لاہور اجلاس میں سیّد احمد نے ضلع علی گڑھ کی مسلمان بستیوں اور مسلمانوں کے تعلیمی حالات بڑی تفصیل سے پیش کیے۔ اس کے مطابق ضلع کی کل آبادی ۱۰۲۱۱۸۷ تھی جن میں مسلمان ۱۱۰۳۲۹ تھے۔ انھوں نے پورے ضلع اور شہر کے الگ الگ محلوں کا سروے کیا اس سے معلوم ہوا کہ ضلع کے سرکاری اسکول میں ۲۷۰۸ میں ۴۰ مسلمان تھے۔ ایم اے او کالج میں ۱۲۱ میں ۱۰۰ مسلمان۔ شہر کے مختلف محلوں میں جو ۶۲ پاٹ شالے مکتب تھے۔ ان میں ۲۴۳ میں ۲۱۳ مسلمان تھے۔ اس کے بعد انھوں نے پورے ضلع کا تفصیلی جائزہ لے کر بتایا ہے کہ مسلمان طلبا کی تعداد صرف ۱۶،۹۲ فی صد تھی۔

۲۱ر فروری ۱۸۸۹ء

سیّد احمد خاں نے تین قلمی کتابیں۔ قرآن الحکیم، احادیث کا انتخاب حصن حصین،

اور دیوانِ حافظ جو دنیاوی اموال میں ان کا واحد اثاثہ تھا اور جن کی قیمت ان کے خیال میں پانچ سو روپیہ تھی اپنے پوتے سیّد راس مسعود کو ہبہ کیں۔ ہبہ نامے کی تحریر علامہ شبلی کی تھی۔ اس کی رجسٹری ۲۴ر فروری کو علی گڑھ کی عدالت میں ہوئی۔

جولائی ۱۸۸۹ء

سیّد احمد کی تعلیمی سماجی خدمات، ابنائے وطن کی بے لوث خدمت اور اعلیٰ پائے کے تصنیفی کام کے پیش نظر اڈنبرا یونیورسٹی نے انھیں ایل ایل ڈی کی اعزازی ڈگری دی۔ یہ ڈگری انھیں ان کی عدم موجودگی میں تفویض ہوئی تھی۔

۲۸ر دسمبر ۱۸۸۹ء

کمیٹی خزنتہ البضاعتہ کے آخری جلسے میں قانون ٹرسٹیاں جو پہلے مشتہر ہو چکا تھا ممبران کی رائے موصول ہونے کے بعد منظوری کے لیے پیش کیا گیا۔ کالج کا انتظام اب تک مندرجہ ذیل ۵ خود مختار کمیٹیوں کے تحت تھا۔

۱۔ کالج فنڈ کمیٹی یا مجلس خزنتہ البضاعتہ۔ جس کے تحت کالج سے متعلق تمام آمدنیاں ہوتی تھیں اور کالج کے تمام مالی اخراجات اس کمیٹی کی منظوری سے ہوتے تھے۔

۲۔ کمیٹی مدیران تعلیم السنتہ مختلفہ علوم وغیرہ۔

۳۔ کمیٹی مدبران تعلیم مذہب اہل سنت وجماعت

۴۔ کمیٹی مدبران تعلیم مذہب شیعہ اثنا عشریہ

۵۔ کمیٹی منتظم، جس کے ہاتھ میں مدرستہ العلوم اور بورڈنگ ہاؤس کے اندرونی انتظام کا اختیار تھا۔ قانون ٹرسٹیاں کے نفاذ کے بعد یہ کمیٹیاں خود مختارانہ حیثیت ختم کر کے بورڈ آف ٹرسٹیز کے تحت آگئیں۔ سر سیّد لائف آنریری سکریٹری اور سیّد محمود لائف جوائنٹ آنریری سکریٹری قرار پائے۔

۲ر فروری ۱۸۹۰ء

کالج کے چندے کے لیے نمائش میں بینی ریڈنگ کلب کے تحت ایک تھیٹر شو کیا جس میں سیّد احمد کے علاوہ ان کے دوست نواب محمد اسمٰعیل خاں رئیس دتاولی، ضلع کلکٹر

مسٹر کینیڈی، سول سرجن ڈاکٹر موریانی، مولوی محمد یوسف ایڈوکیٹ، مولانا شبلی، ایرانی شاعر آغا کمال سنجر، آغا محمد حسن اور کچھ طالب علموں نے حصہ لیا۔ بحث کی شرح پانچ روپیہ، تین روپیہ، دو روپیہ اور ایک روپیہ رکھی گئی تھی۔

۱۲ اگست ۱۸۹۰ء

بورڈ آف ٹرسٹیز کا پہلا جلسہ ہوا۔

ستمبر ۱۸۹۱ء

سیّد احمد ایک ڈیپوٹیشن لے کر بھوپال اور حیدرآباد گئے۔ بھوپال میں نواب شاہجہاں بیگم نے ۱۲ ہزار روپیے کا عطیہ دیا۔ ۱۰ ستمبر کو نظام کو سپاسنامہ پیش کیا گیا جس میں لا کلاس کھولنے اور نظام میوزیم کی عمارت کے نامکمل حالات میں پڑے رہنے کا ذکر تھا۔ اسٹیٹ کی طرف سے کالج کی امداد ۱۲ ہزار روپیے سالانہ سے ۲۴ ہزار روپیے سالانہ ہوگئی۔ اس موقع پر حیدرآباد میں مقیم مدرسۃ العلوم کے سابق طلبا نے جن کی تعداد تقریباً ۵۲ تھی، اپنے محسن کو سپاسنامہ پیش کیا۔

۲۵ جون ۱۸۹۲ء

انجمن الاخوۃ (برادرہڈ) کا قیام عمل میں آیا جس کے ہر رکن کو فیس ممبری کے بطور اپنی آمدنی کا ایک فی صد دینا لازم تھا۔ سیّد احمد خاں نے انجمن کی ممبری حاصل کرنے کے لیے پرنسپل سے درجہ نہم میں داخلے کی درخواست کی۔ کالج کے ابنائے قدیم وجدید دونوں الاخوۃ کے ممبر ہو سکتے تھے۔ اس انجمن کا مقصد آپس میں بھائی چارہ اور مفاہمت کو فروغ دینا تھا۔ یہ انجمن بعد میں اولڈ بوائز ایسوسی ایشن میں تبدیل ہوگئی۔

۱۸۹۲ء

تحریر فی اصول التفسیر کی تصنیف۔

۱۸۹۳ء

"ابطال غلامی" کی اشاعت جس کا موضوع تھا کہ غلامی انسان کی فطرت کے خلاف ہے۔

جنوری ۱۸۹۴ء

بڑے بیٹے سیّد حامد کا انتقال۔

۲۰ر دسمبر ۱۸۹۴ء

سیّد راس مسعود کی تقریب بسم اللہ ہوئی۔ اس تقریب میں موصول ہونے والی سلامی اسلامی کالج فنڈ میں دے دی۔

۳۰ر دسمبر ۱۸۹۴ء

محمڈن اینگلو اورینٹل ڈیفنس ایسوسی ایشن آف اپر انڈیا کی داغ بیل۔ اس کا قیام کلکتہ کی اینگلو انڈین ڈیفنس ایسوسی ایشن کے طرز پر کیا گیا تھا۔ اس کے مقاصد میں مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے طریقوں پر غور کرنا اور ان کو روبعمل لانا شامل تھا پہلے اجلاس میں یہ طے کیا گیا کہ پرنسپل بیک رڑکی تھامسن انجینیرنگ کالج کے پرنسپل کو مسلمان طلبا کے لیے داخلے میں کچھ نشستیں محفوظ کرنے کی طرف توجہ دلائیں۔ اس ایسوسی ایشن کے اجلاس عموماً مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس کے موقع پر ہوتے تھے۔

جولائی ۱۸۹۵ء

کالج کے ہیڈ کلرک شیام بہاری لال ماتھر نے کالج فنڈ کا ایک لاکھ پانچ ہزار روپیہ غبن کیا۔ اس حادثے کا سیّد احمد کی صحت پر بُرا اثر پڑا۔ اس حادثے کے بعد روپیہ شہر میں لالہ سری رام کی تحویل میں رہنے لگا اور سیّد احمد خاں کے انتقال کے بعد ضلع خزانے میں جمع ہونے لگا۔

۱۸۹۶ء

اپنے نانا دبیر الدولہ امین الملک خواجہ فریدالدین احمد خاں بہادر مصلح جنگ کے حالات پر سیرۃ فریدیہ تصنیف کی۔

۲۲ر نومبر ۱۸۹۶ء

ہز ہائنس محمد شاہ آغا خاں سوم کو سپاسنامہ پیش کیا۔ یہ ان کا پیش کردہ آخری

سپاسنامہ تھا۔ اسی کے بعد آغا خاں کا اس ادارے سے ایک طویل تعلق شروع ہوا۔
اور کالج کو یونیورسٹی کے درجے تک پہنچانے کے لیے جو کمیٹی بنی آغا خاں اس کے صدر تھے۔

مارچ ۱۸۹۸ء

ازواج مطہرات پر مضمون لکھنا شروع کیا اور امہات المومنین کے جواب میں تھا
جس کو ایک عیسائی پادری نے تحریر کیا تھا۔ اپنی موت سے ۲۱ دن قبل انھوں نے لاہور
میں مولوی سیّد میر حسن (علامہ اقبال کے اُستاد) کو اس رسالے کے تحریر کیے جانے
کی اطلاع دی تھی۔ وہ اس رسالے کو مکمل نہ کر سکے۔ ان کی موت کے بعد یہ
رسالہ نامکمل حالت میں گزٹ کی کئی قسطوں میں شائع ہوا۔

۲۴ر مارچ ۱۸۹۸ء

احتباس البول کا عارضہ شروع ہوا۔ بیماری کے زمانے میں سیّد احمد کے دوست نواب
محمد اسمٰعیل ان کو اپنے گھر دارالافس لے گئے تھے کیوں کہ ان کی کوٹھی سول سرجن کی
کوٹھی سے بہت قریب تھی جو سیّد احمد کے معالج تھے۔ اسی زمانے میں بریلی کے سول
سرجن کو بھی طلب کیا گیا۔ مگر کوئی افاقہ نہیں ہوا۔ ۲۶ر مارچ کو بیماری کی علامات تیز
ہو گئیں اور شدید سر درد تھا۔ کسی طرح چین نہ پڑتا تھا۔

۲۷ر مارچ ۱۸۹۸ء

دس بجے شب سیّد احمد کی روح نے اعلیٰ علیین کی طرف پرواز کی۔ زندگی کے سفرنامے
کا آخری ورق تمام ہوا۔

۲۸ر مارچ ۱۸۹۸ء

صبح کو غسل ہوا۔ کرکٹ گراؤنڈ پر نمازِ جنازہ ناظم دینیات عبداللہ انصاری نے
پڑھائی۔ قبل نماز مغرب جامع مسجد کے گوشے میں ان کی تدفین عمل میں آئی۔ ◆◆

سرسید احمد خاں کی والدہ

تحریر: بابائے اُردو ڈاکٹر مولوی عبدالحق

تعارف و حواشی: سید معین الرحمٰن

سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ء۔ ۱۸۹۸ء) نے اپنے نانا نواب دبیرالدولہ امین الملک خواجہ فریدالدین احمد (۱۷۴۷ء۔ ۱۸۲۸ء) کی مختصر سوانح سیرۃ فریدیہ میں بتایا ہے کہ خواجہ فریدالدین احمد کے دادا خواجہ عبدالعزیز کشمیر سے بطریقِ تجارت دلّی میں آئے تھے۔ اخیر کو انھوں نے دلّی ہی میں توطّن اختیار کر لیا تھا۔

خواجہ فریدالدین احمد خاں کو بادشاہ دہلی اکبر شاہ ثانی کے عہد میں عہدۂ وزارت اور نواب دبیرالدولہ امین الملک خان بہادر مصلح جنگ کا خطاب ملا۔ ان کی نمایاں سماجی حیثیت اور خطۂ کشمیر سے تعلق اور نسبت کی بنا پر کشمیریات کے ممتاز عالم محمدالدین فوق (ولادت ۱۸۷۷ء۔ وفات ۱۹۴۵ء) ایڈیٹر کشمیر میگزین لاہور نے حالات نواب دبیرالدولہ کے نام سے ایک کتاب تالیف کی۔

۵۲ صفحات پر مشتمل محمدالدین فوق کی مختصر کتاب حالات نواب دبیرالدولہ، جنوری ۱۹۱۲ء مطابق محرم الحرام ۱۳۳۰ھ میں ہندوستان اسٹیم پریس لاہور سے شائع ہوئی۔ اس کتابچے کے آخر میں "عزیزالنسا بیگم"

کے زیرِ عنوان (ص ۴۳ تا ۵۴)، سرسید احمد خاں کی والدہ محترمہ کے افکار و احوال کو بھی جزوِ کتابت بنایا گیا ہے۔ یہ حصہ کتاب بوجوہ ایک اہمیت کا خاص حامل ہے۔

سرسید کی تربیت میں اُن کی والدہ محترمہ کا بے حد دخل اور اثر رہا... سرسید کی عمر چالیس برس کی تھی جب نومبر ۱۸۵۷ء میں اُن کی والدہ کا انتقال ہوا۔ انتقال کے چالیس برس بعد خود کوئی اسّی برس کی عمر کو پہنچ کر بھی وہ والدہ کے اثر اور سحر سے نکلے نہیں تھے۔ ۱۲ فروری ۱۸۹۷ء کے اپنے ایک خط بنام نیاز محمد خاں میں وہ لکھتے ہیں:

"میری دانست میں... والدہ صاحبہ کا حق جمیع امور پر مقدم ہے۔ ان کا اتباع اور اطاعت لازم ہے۔ ان کو رنج کی حالت میں نہ رکھنا چاہیے۔ یہ بات تمام اخلاقوں اور عبادتوں اور کانشنس کے جذبوں سے افضل ہے۔"

مکتوباتِ سرسید، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۵۹ء (ص ۱۴۵۵)

عزت اور اثر کے اس حوالے سے، سرسید کی والدہ کے حالات اور اُن کی تعلیمات کا تذکرہ بہت اہم ہے۔ یہ ذکرِ عزیز اس لیے اور بھی اہمیت کا حامل ہو گیا ہے کہ زوقی کی متذکرہ کتاب کے آخر میں شامل سرسید کی والدہ کے حالات بابائے اُردو ڈاکٹر مولوی عبدالحق کے زورِ قلم کا نتیجہ ہیں۔

بابائے اُردو مولوی عبدالحق (۱۸۷۰ء - ۱۹۶۱ء) کو سرسید کی محبت اور قربت حاصل رہی۔ اُن کی والدہ کے بارے میں بابائے اُردو کی یہ نایاب نگارش اُن کی نوجوانی کی یادگار ہے اور اُن کے کسی مجموعۂ مضامین میں شامل نہیں۔ امید ہے کہ سرسید احمد خاں کی صد سالہ برسی کے موقع پر بابائے اُردو کی اس نادر تحریر کو

جو بجائے خود پون صدی سے زیادہ قدیم ہے، قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

(ڈاکٹر سید معین الرحمٰن)

عزیز النساء بیگم

بلاشبہ ایک اچھی ماں ہزار استادوں سے بہتر ہے۔ (سر سید)[1]

سر سید احمد خاں بہادر کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں میں اعلیٰ تعلیم کی اشاعت کی جائے۔ لیکن اس کے علاوہ اُن میں دو تین اور باتیں نہایت ممتاز طور پر پائی جاتی ہیں۔ مثلاً اُن کے پولیٹیکل خیالات اس بارے میں اُن کی بڑی کوشش یہ تھی کہ انگریزوں اور مسلمانوں میں جو ایک قسم کی منافرت پیدا ہو گئی تھی اُسے مٹایا جائے اور ان میں عمدہ تعلقات پیدا کیے جائیں۔ دوسرے انگریزی سلطنت کی خیر خواہی اور وفاداری اور اس حکومت کی خوبیاں لوگوں کے دلوں پر نقش کی جائیں۔ دوسری ممتازبات جو ان میں پائی جاتی تھی اور جس کی وجہ سے تمام ملک میں ایک تہلکہ مچ گیا اور لوگوں نے بڑے زور شور سے مخالفت کی وہ ان کے مذہبی خیالات تھے۔ اگرچہ ان خیالات کے کیسے ہی مخالف کیوں نہ ہوں لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ ملک پر ان کا بہت کچھ اثر پڑا اور ٹھیٹ اسلام اور توہمات باطلہ جھوٹے سچے قصّے کہانیوں میں لوگ فرق کرنے لگے۔ عام طور پر تحقیق کا خیال پیدا ہو گیا۔ تیسری بات جو فی الحقیقت نہایت قابلِ تعریف و تحسین ہے وہ ان کے پاکیزہ اخلاق ہیں۔ میں یہاں یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ وہ ان تینوں باتوں میں اپنی ماں کے سچّے شاگرد تھے اور اس بارے میں ان کی زندگی پر زیادہ بلکہ بالکل اُن کی والدہ کا اثر پڑا۔[2]

۱۸۸۲ء میں ہندوستان کی تعلیمی حالت کی تحقیقات کے لیے ایک ایجوکیشن کمیشن قائم کیا گیا۔ سر سید احمد خاں بہادر اور سید محمود بھی اس کے ممبر تھے۔ سر سید احمد خاں سے جب تعلیم نسواں کی نسبت سوال کیا گیا تو انھوں نے اثنائے شہادت میں یہ بھی بیان فرمایا کہ خود میں نے فارسی کی ابتدائی تعلیم اپنی ماں سے پائی اور نیز اوائل عمر میں مجھے بہت سے مفید اور اخلاقی سبق میری والدہ نے دیے جواب تک بعینہٖ مجھے یاد ہیں۔[3]

عزیزالنسا بیگم (والدہ سرسید احمد خاں) خواجہ فریدالدین احمد کی سب سے بڑی بیٹی تھیں[۵۲] اگرچہ صرف قرآن مجید اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھی ہوئی تھیں۔ لیکن نہایت لائق منتظم، ذہین، رحمدل، با اخلاق اور قدرتی طور پر نہایت اعلیٰ دماغ واقع ہوئی تھیں۔ جن کی قابلیت اور خوبی کا اثر نہ صرف سرسید احمد خاں بہادر پر بلکہ قریب قریب تمام خاندان پر پڑا۔ سرسید احمد خاں اپنی ابتدائی تعلیم کا جو انھوں نے اپنی والدہ سے حاصل کی، اس طرح ذکر کرتے ہیں "میں نے خود گلستاں کے سبق اُن سے پڑھے ہیں اور اکثر ابتدائی فارسی کتابوں کے سبق اُن کو سنائے ہیں۔ مجھ کو خوب یاد ہے کہ جب میں اُن کو سبق سناتا یا نئے سبق کا مُطالعہ اُن کے پاس بیٹھ کر دیکھتا تو وہ سوت کی گوندھی ہوئی تین لڑیں ایک لکڑی میں بندھی ہوئی میری تنبیہہ کو اپنے پاس رکھ لیتی تھیں۔ اگرچہ وہ خطاؤں کئی بار ہوئی ہوں گی مگر اُن سوت کی لڑیوں سے مجھے کبھی مار نہیں پڑی"۔[۵۳]

ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایسے شخص نے سرسید احمد خاں بہادر سے بدی کی۔ جس سے انھوں نے کبھی بہت بڑا سلوک کیا تھا۔ اتفاق سے وہ تمام ثبوت جس سے اُسے پوری سزا عدالت سے مل سکتی تھی، ان کے ہاتھ آگئے اور سرسید انتقام لینے پر آمادہ ہو گئے۔ ان کی والدہ نے جب یہ سنا تو کہا اگر تم اس کو معاف کر دو تو اس سے عمدہ کوئی کام نہیں اور اگر تم کو اس کی بدی کی حاکم سے سزا دلوانی ہے تو نہایت نادانی ہے کہ اس قوی اور زبردست احکم الحاکمین کے چنگل سے جو ہر ایک اعمال کی سزا دینے والا ہے چھوڑ کر دنیا کے ضعیف اور ناتواں حاکموں کے ہاتھ ڈالنا چاہتے ہو۔ سرسید کہتے ہیں کہ اس نصیحت کا میرے دل پر ایسا اثر ہوا کہ اُس وقت سے میرے دل میں کبھی کسی شخص سے انتقام لینے کا خیال نہیں آیا۔ اگرچہ اُس شخص نے میرے ساتھ کیسی ہی دشمنی کیوں نہ کی ہو بلکہ میرے دل میں یہ بات پیدا ہو گئی کہ اب میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ آخرت میں خدا بھی میرا اُس سے بدلہ لے۔[۵۴]

سرسید نے اسی قسم کے ایک اور واقعے کا ذکر کیا ہے۔ وہ یہ ہے: "جس زمانے میں میری عمر گیارہ بارہ برس کی تھی۔ میں نے ایک نوکر کو جو بہت بڈھا اور پُرانا تھا کسی بات پر تھپڑ مارا جس وقت میری والدہ کو خبر ہوئی اور تھوڑی دیر بعد میں گھر میں گیا تو میری والدہ نے ناراض ہو کر کہا کہ اس کو گھر سے نکال دو۔ جہاں اس کا جی چاہے چلا جائے۔ یہ گھر میں رہنے کے قابل نہیں رہا۔ چنانچہ

ب ماما میرا ہاتھ پکڑ کر گھر سے باہر لے گئی اور باہر سڑک پر چھوڑ دیا۔ اُسی وقت ایک دوسری ماما میری
الہ کے گھر سے جو قریب تھا نکلی اور مجھ کو میری خالہ کے گھر لے گئی۔ میری خالہ نے کہا کہ دیکھو تمھاری
لدہ تم سے کس قدر ناراض ہیں اور اسی سبب سے جو تم کو گھر میں رکھے گا اس سے بھی خفا ہوں گی
ر تم کو میں چھپائے رکھتی ہوں اور کوٹھے پر کے ایک مکان میں مجھے چھپا دیا۔ تین دن تک میں اُس
کوٹھے میں چھپا رہا۔ میری خالہ میرے سامنے نوکروں اور میری بہنوں سے کہتی تھیں کہ "دیکھنا آپا جی
خبر نہ ہو کہ یہاں چھپے ہوئے ہیں۔" تین دن کے بعد میری خالہ میری والدہ کے پاس قصور معاف
رانے کے واسطے لے گئیں۔ انھوں نے کہا کہ اگر اُس نوکر سے قصور معاف کرائے تو میں معاف کروں گی۔ وہ
کر ڈیوڑھی پر بلایا گیا۔ میں نے اُس کے آگے ہاتھ جوڑے۔ جب تقصیر معاف ہوئی۔ جس ماں کی یہ
علیم ہو اُس کا بچّہ کیسا کچھ با اخلاق نہ ہوگا۔

سر سیّد اپنے ایک دوست سے ہمیشہ ملنے جایا کرتے تھے۔ لیکن اتفاق سے وہ دوست
اراض ہو گئے اور انھوں نے سبب دریافت کیا۔ سر سیّد صاحب نے جو بات تھی کہہ دی تب انھوں
نے کہا کہ نہایت افسوس ہے کہ جس بات کو تم اچھا نہیں سمجھتے وہی بات تم بھی کرتے ہو۔ جب دوستی
ہے تو اُسے پورا کرنا چاہیے۔ یہ تمھارا فرض ہے اور اس دوستی کا پورا برتاؤ کرنا اُس کا فرض ہے۔
م دوسرے شخص کے فرض ادا کرنے کے کیوں ذمّے دار ہوتے ہو۔ تم کو بدستور اپنا فرض ادا کرنا چاہیے۔
س سے تم کو کیا کہ دوسرا بھی اپنا فرض ادا کرتا ہے یا نہیں۔

وہ غریب اور مسکین عورتوں کی ہمیشہ خبر گیری کرتی تھیں اور مکان کا ایک حصّہ اُنہی کے
ہنے سہنے اور علاج کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ ان میں سے ایک غریب لاوارث بڑھیا زین تھی۔ جو
رتے دم تک اُن کے ساتھ رہی۔ اتفاق سے وہ اور زین ایک ہی زمانے میں بیمار ہو گئیں۔ جو دوا
علیم اُن کے لیے تجویز کرتا تھا وہی دوا زین کو پلاتی تھیں۔ دونوں کو صحت ہو گئی۔ اس کے بعد حکیم نے
یک قیمتی معجون تجویز کی جو سیّد صاحب تیار کرا کر لائے۔ چونکہ اُنھیں یقین تھا کہ زین کو یہ قیمتی
معجون کوئی تیار کر کے نہیں دے گا۔ وہ خفیہ خفیہ زین کو کھلاتی رہیں اور خود چکھی تک نہیں۔ اس سے
زین کی صحت میں بہت کچھ ترقی ہوئی اور ساتھ ہی ان کی صحت بھی اچھی ہو گئی۔ چند روز بعد جب
سیّد صاحب نے کہا کہ اس معجون نے تو آپ کو بہت فائدہ کیا تو انھوں نے ہنس کر جواب دیا کیا تمھارے

نزدیک خدا بغیر دوا کے صحت نہیں دیتا۔ سیّد صاحب کو یہ سُن کر تعجب ہوا اور پھر سارا قصہ معلوم ہوا۔[۹]

ایک امر اُن سے حقیقت میں نہایت استقلال کا ظہور میں آیا۔ وہ یہ ہے کہ اُن کے بڑے بیٹے یعنی سیّد احمد خاں کے بڑے بھائی سیّد محمد خاں کا انتقال عین جوانی میں ہوگیا۔ اس وقت ان کی عمر کوئی ۲۳ سال کی ہوگی۔[۱۰] جیسا کچھ انھیں رنج ہوا ہوگا وہ ظاہر ہے۔ سب لوگ گریہ و زاری میں مصروف تھے۔ اُن کی آنکھوں سے بے اختیار آنسو بہتے تھے اور زبان سے صرف یہ الفاظ نکلے: "خدا کی مرضی" لیکن بڑا کام جو انھوں نے کیا وہ یہ تھا کہ اتفاق سے انھی دنوں میں قرب کے عزیزوں کی ایک بیٹی کی شادی تھی۔ سامان شادی سب ہوچکا تھا۔ تاریخ بھی مقرر ہوچکی تھی۔ جب یہ موت واقع ہوئی۔ اس لیے حسب دستور ان لوگوں نے اس شادی کو ملتوی کرنا چاہا۔ مگر سیّد احمد خاں کی والدہ اس انتقال کے تیسرے روز ان کے گھر گئیں اور کہا کہ تمھاری شادی میں آئی ہوں۔ تین دن سے زیادہ ماتم کرنا منع ہے۔ جو ہونا تھا سو ہوچکا۔ تم شادی ہرگز ملتوی نہ کرو اور جب میں تمھیں اجازت دیتی ہوں تو پھر تمھیں کوئی کیا کہہ سکتا ہے۔[۱۱] اس روشن خیال عورت کا یہ کام نہایت جرأت انگیز اور قابلِ تحسین ہے۔ درحقیقت ملک کی ترقی اور بہبودی کے لیے ایسی ماؤں کی بے انتہا ضرورت ہے۔

دوسرا امر جس میں سرسیّد احمد خاں کو میں نے خاص طور پر ممتاز سمجھا ہے، وہ اُن کے مذہبی خیالات ہیں۔ اس سے بحث نہیں کہ وہ کہاں تک صحیح اور کس حد تک غلط ہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ انھوں نے اس بارے میں مذہبی تحقیقات اور شک کی ایک نئی تحریک لوگوں کے دلوں میں پیدا کردی۔ میرا خیال ہے کہ سرسیّد کے کیریکٹر کے اس پہلو پر بھی ان کی والدہ کا بہت اثر پڑا اور اس میں کچھ کلام نہیں کہ توہمات اور تعصّبات (جن کے سیّد صاحب سخت دشمن تھے) کی بیخ و بنیاد ان کی والدہ نے ابتدا ہی میں اُن کے دل سے اکھاڑ دی تھی۔

وہ کبھی کسی مقصد کے لیے منت یا نیاز نہیں مانتی تھیں اور نہ انھیں فال و استخارا یا گنڈے تعویز پر ذرا اعتقاد تھا۔ تاریخوں اور دنوں کی سعادت یا نحوست کی وہ ذرہ برابر پرواہ نہیں کرتی تھیں۔[۱۲] انھیں خدا پر بھروسہ تھا اور اس قسم کے امور کو خلاف شان اسلامی سمجھتی تھیں۔ اُن کا یہ اعتقاد تھا کہ ہر بات کے لیے صرف خدا سے دعا کی جائے۔ پھر وہ جو چاہے گا کرے گا۔ چنانچہ ایک واقعہ جس کا

سیدصاحب نے ذکر کیا ہے اُن کے اس اعتقاد کی شہادت دیتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "میرے نہال کے بعض لوگ توہمات میں مبتلا تھے (سیدصاحب کے نہال کو شاہ عبدالعزیز صاحب[۱۳] سے اور اُن کے خاندان سے بہت عقیدت تھی) اور شاہ عبدالعزیز کے ہاں جو کچھ ہوتا تھا اُس پر اعتقاد رکھتے تھے۔ شاہ عبدالعزیز اور اُن کے خاندان کے بزرگ لڑکوں کو بعض بیماریوں سے محفوظ رہنے کے لیے ایک گنڈہ دیا کرتے تھے۔ جس میں ایک تعویذ ہوتا تھا اور اُس تعویذ میں ایک حرف یا ہندسہ سفید مُرغ کو ذبح کر کے اُس کے خون سے لکھا جاتا تھا اور جس لڑکے کو پہنایا جاتا تھا بارہ برس کی عمر تک انڈا یا مرغی کھانے کا اس کو امتناع ہوتا تھا۔ سیدحامد[۱۴] اور سیدمحمود[۱۵] میرے دونوں بیٹوں کو بھی اُن کی نہال والوں نے وہ گنڈہ پہنایا۔ مگر میری والدہ کو یہ خیال تھا کہ اس گنڈے کے سبب سے انڈا یا مرغی نہ کھانا اور یہ سمجھنا کہ اگر کھائیں گے تو کوئی آفت آئے گی، خدا پر ایمان رکھنے کے برخلاف ہے۔ وہ ان دونوں لڑکوں کو جب کبھی وہ اُن کے ساتھ کھاتے اور کوئی ایسی چیز بھی موجود ہوتی جس میں انڈا پڑا ہو یا مرغی کا سالن یا مُرغ پلاؤ ہوتا تو بے تامل اُن کو کھلا دیتیں وہ لڑکے پراٹھے اور انڈا پسند کرتے تھے وہ بے تامل اُن کو پکوا کر کھلا دیتی تھیں[۱۶]"۔

سیدصاحب کہتے ہیں کہ اس زمانے میں کہ میرے خیالات مذہبی محققانہ اصول پر ہیں۔ اس وقت بھی میں اپنی والدہ کے عقائد میں کوئی ایسا عقیدہ جس پر کسی قسم کے شرک یا بدعت کا اطلاق ہو نہیں پاتا۔ بجز ایک عقیدے کے کہ وہ سمجھتی تھیں کہ عبادت بدنی یعنی قرآن مجید پڑھ کر بخشنے کا یا فاتحہ دے کر کھانا تقسیم کرنے کا ثواب مُردے کو پہنچتا ہے[۱۷]۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ سید احمد خاں پر مذہبی خیالات میں اُن کی والدہ کا کہاں تک اثر ہوگا۔

تیسرا امر جس میں میں نے سید احمد خاں کو خاص طور پر ممتاز خیال کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ سلطنت انگریزی کے نہایت وفادار اور خیرخواہ تھے اور سب سے پہلا یہ شخص تھا جس نے نہایت جانفشانی کے ساتھ اس امر کی کوشش کی کہ مسلمانوں اور انگریزوں میں باہمی عمدہ خیالات اور عمدہ تعلقات پیدا کیے جائیں اور اس میں اُسے بہت بڑی کامیابی ہوئی۔ پچاس سال پہلے اور آج کل کا مقابلہ کیا جائے تو زمین و آسمان کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ اس وقت مسلمان انگریزی سلطنت کے بدخواہ اور انگریزوں کی قوم کے جانی دشمن اور مخالف خیال کیے جاتے تھے اور آج وہی مسلمان ہیں

کہ برٹش گورنمنٹ کے خیر خواہ اور اُن کی وفادار رعایا کہلائے جاتے ہیں۔ اِس وقت مسلمان کی صورت دیکھ کر انگریز کی آنکھوں میں خون اُتر آتا تھا کیونکہ وہ خوب سمجھتا تھا کہ ہماری سلطنت کا سب سے بڑا بدخواہ اور ہماری قوم کے خون کا پیاسا یہی شخص ہے اور یہی شخص ہے جس کے بے رحم ہاتھ نے ہمارے معصوم بچّوں اور بے گناہ بیبیوں کا بے دریغ خون بہایا ہے۔ لیکن آج مسلمانوں سے اُس کا برتا نہایت قابلِ تعریف ہے۔ وہ مسلمانوں کی تعریف میں بڑے بڑے آرٹیکل لکھتا ہے اور انھیں اپنی سلطنت کے قیام کے لیے بڑی تقویت کا خیال کرتا ہے۔ یہ حیرت انگیز تغیر صرف سیّد احمد خاں کا پیدا کیا ہوا ہے جسے اعلیٰ درجے کی کامیابی سمجھنا چاہیے اور زیادہ تعجب خیز یہ امر ہے کہ یہ سب کچھ بلا کسی غیر کی مدد کے صرف ایک شخص کی سرگرمی اور کوشش کا نتیجہ ہے۔ لیکن انگریزی سلطنت کی خیر خواہی کا خیال سیّد احمد خاں کو غدر کے بعد پیدا نہیں ہوا۔ بلکہ شروع ہی سے یہ خیال اُن کے دل میں تھا اور اِس خیال کی پیدا کرنے والی اُن کی والدہ تھیں۔ شاید پڑھ کر ناظرین کو تعجب ہو لیکن فی الحقیقت بات یہی ہے جسے میں مختصر طور پر یہاں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔

سرسیّد کے نانا نواب دبیر الدولہ امین الملک خواجہ فریدالدین احمد خاں نے جب وزارت سے استعفیٰ دے دیا تو کچھ دنوں بعد مہاراجہ رنجیت سنگھ نے اپنے معتمد کو ان کے پاس بھیجا اور تیس ہزار روپیہ سفر خرچ کے لیے پیش کیا اور لاہور بلایا۔ اُن کے سب دوستوں اور عزیزوں کی کمال خواہش تھی کہ وہ اسے منظور فرمالیں اور خود بھی ان کی کسی قدر مرضی تھی۔ لیکن ان کی بڑی بیٹی یعنی سیّد احمد خاں بہادر کی والدہ نے کہا کہ "آپ کے پاس خدا کا دیا سب کچھ ہے اور اس قدر کہ آپ اپنی بقیہ زندگی نہایت آرام و آسائش سے بسر کرسکتے ہیں۔ خود لاہور جانا اور مہاراجہ رنجیت سنگھ کی سلطنت کے اختیارات ہاتھ میں لینا اور ہم سب کا انگریزی عملداری میں رہنا خلاف مصلحت معلوم ہوتا ہے۔ نہ معلوم کیا اتفاقات ہوں اور کیسے ملکی انقلاب درپیش آئیں اور کس قسم کی تکالیف کا سامنا ہو۔ میں آپ کا انگریزی عملداری کو چھوڑ کر وہاں چلا جانا پسند نہیں کرتی۔ دوسرے آپ کا زمانہ ضعیفی ہے اور طبیعت بھی اچھی نہیں رہتی اس لیے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہیں رہیں۔" دبیرالدولہ کے دل پر اس کا اس قدر اثر ہوا کہ انھوں نے وہاں جانے سے انکار کردیا اور سفر خرچ واپس بھیج دیا۔ سیّد صاحب کی والدہ کے اِس مشورے سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ وہ انگریزی عملداری

کی کس قدر قدر کرتی تھیں اور اُسے کس قدر محفوظ خیال کرتی تھیں۔ یہاں تک کہ مہاراجہ رنجیت سنگھ کی وزارت کو یہاں کے قیام کے مقابلے میں کچھ نہ سمجھا۔

غدر کے زمانے میں ایک دفعہ پھر اُن کا خیال انگریزی سلطنت کی نسبت ظاہر ہوا اور حیرت ہے کہ ہندوستانی عورت کو انگریزوں پر اس قدر بھروسہ ہو۔ جب دلّی میں غدر ہوا تو اُس وقت سیّد صاحب بجنور میں صدر امین تھے اور باقی اُن کے خاندان کے سب لوگ دلّی میں تھے اُن کی والدہ لوگوں سے کہتی تھیں کہ "انگریز تھوڑے دنوں میں پھر آجائیں گے۔ تم سب خاموش اپنے اپنے گھروں میں بیٹھے رہو۔ لوگ فساد میں شریک نہ ہوں گے انگریز ان کو کچھ نہیں کہیں گے" ان کو اس بات کا پورا یقین تھا کہ انگریزوں کی سلطنت جانے والی نہیں اور دوسرے یہ کہ جو لوگ فساد میں شریک نہیں، ان کو انگریز تکلیف نہیں دیں گے جب دلّی کے فتح ہونے کا وقت قریب آیا تو سب زن و مرد شہر سے بھاگ بھاگ کر باہر جا کر پناہ گزیں ہوئے۔ مگر انھوں نے (سیّد صاحب کی والدہ نے) اور اُن کی ایک بہن نے جو نابینا تھیں اسی یقین پر کہ انگریز بے گناہوں کو نہیں ستائیں گے اپنے گھر سے قدم باہر نہ رکھا۔ لیکن افسوس اُن کا یہ خیال غلط نکلا۔ اس تیرہ و تاریک زمانے میں دوست دشمن میں تمیز کرنی نہایت مشکل تھی اور کوئی کسی کا پُرسان حال نہ تھا۔ چنانچہ جب دلّی فتح ہوئی تو سپاہی گھروں میں گھس آئے۔ تمام مال واسباب لوٹ لیا۔ سیّد کی والدہ مع اپنی بہن کے اُس کوٹھڑی میں چلی گئیں جس میں لاوارث بڑھیا زمین رہا کرتی تھی۔ اور آٹھ دس روز بہت تکلیف کے بسر کیے۔ سیّد صاحب اس مصیبت کی کہانی کو یوں بیان کرتے ہیں[۲]:

> "اس عرصے میں میرٹھ آگیا تھا۔ میرٹھ سے دہلی پہنچا اور اپنی والدہ کے پاس گیا۔ اس وقت تین دن سے ان کے پاس کھانے کو کچھ نہ تھا۔ گھوڑے کا دانہ کچھ مل گیا اسی پر بسر تھی۔ دو دن سے پانی بھی ختم ہو چکا تھا اور پانی کی نہایت تکلیف تھی۔ میں نے کوٹھڑی کا دروازہ کھٹکھٹایا اور آواز دی۔ انھوں نے دروازہ کھولا۔ پہلا لفظ جو اُن کی زبان سے نکلا یہ تھا کہ "ہیں! تم یہاں کیوں آگئے۔ یہاں تو لوگوں کو مارے ڈالتے ہیں۔ تم چلے جاؤ، ہم پر جو گزرے گی، گزرے گی۔" میں نے کہا کہ یہ آپ

خاطر جمع رکھیے۔ مجھے کوئی نہیں مارے گا۔ میرے پاس سب حاکموں کی چٹھیاں ہیں اور میں ابھی قلعے کے انگریزوں اور دہلی کے گورنر سے مل کر آیا ہوں۔" ان کی طمانیت ہوئی اور معلوم ہوا کہ دو دن سے مطلق پانی نہیں پیا ہے۔ میں پانی کی تلاش کو نکلا۔ پانی اُس طرف کہیں نہیں ملا۔ کنوؤں پر کوئی ایسی چیز نہ تھی جس سے پانی نکالا جاسکے۔ ناچار پھر قلعے میں گیا اور وہاں سے ایک صراحی پانی کی لے کر چلا۔ جب اپنے گھر کے قریب کے بازار میں پہنچا تو دیکھا کہ وہی لاوارث بڑھیا سڑک پر بیٹھی ہے اور اُس کے ہاتھ میں مٹی کی صراحی اور آبخورہ ہے اور کسی قدر بدحواس ہے۔ معلوم ہوا کہ وہ بھی پانی کی تلاش کو نکلی تھی۔ تھوڑی دور چل کر بیٹھ گئی اور پھر اُٹھا نہ گیا۔ مجھ کو معلوم تھا کہ وہ بھی پیاسی ہے۔ دو دن سے پانی نہیں ملا۔ میں نے اُس کے آبخورے میں پانی دیا اور کہا پانی پی لے۔ اس نے کپکپاتے ہاتھوں سے آبخورے کا پانی صراحی میں ڈالا اور کچھ گرا دیا اور گھر کی طرف اشارہ کیا اور کچھ کہا جس کا مطلب یہ تھا کہ "بیگم صاحب پیاسی ہیں۔ اُن کے لیے پانی لے جاؤں گی اور اسی غرض سے پانی صراحی میں ڈالتی تھی۔" میں نے کہا "میرے پاس پانی بہت ہے۔ میں لے آیا ہوں۔ تو پانی پی لے۔" پھر آبخورے میں پانی دیا۔ اُس نے پیا اور لیٹ گئی۔ میں جلدی جلدی گھر کی طرف آیا اور اپنی والدہ اور خالہ کو تھوڑا تھوڑا پانی پینے کو دیا۔ انھوں نے خدا کا شکر کیا۔ اب میں گھر سے نکلا کہ سواری کا بندوبست کر کے ان کو میرٹھ لے جاؤں۔ جب اُس مقام پر پہنچا جہاں بڑھیا زمین پر لیٹی ہوئی تھی تو معلوم ہوا کہ مر چکی ہے۔ سارے شہر میں باوجود یہ کہ حکّام نے بھی احکام جاری کیے۔ لیکن کہیں سواری نہ ملی۔ آخر کار حکّام قلعہ نے اجازت دی کہ شکرم جو سرکاری ڈاک میرٹھ کو لے جاتی ہے مجھ کو دے دی جائے۔ میں وہ شکرم

لے کر گھر پر آیا اور اپنی والدہ اور خالہ کو اُس میں بٹھا کر میرٹھ لے آیا۔

اس تکلیف سے میری والدہ کی طبیعت جادۂ اعتدال سے منحرف ہوگئی اور صفرے کی نہایت شدّت ہوگئی جو دوا یا غذا دی جاتی تھی وہ قے میں نکل جاتی تھی۔ کبھی اس مرض میں کچھ تخفیف ہو جاتی اور کبھی شدّت ہو جاتی۔ آخر کار اسی مرض میں بمقام میرٹھ انتقال کیا۔[۲۱] مگر اُن کی نیک نیتی کا یہ نتیجہ تھا کہ انتقال سے چند روز پیشتر ان کی بیٹی اور نواسیاں اور پوتے اور پوتیاں اور بہوئیں جو مختلف مقامات میں چلی گئی تھیں سب اُن کے پاس جمع ہوگئی تھیں اور انھوں نے سب کو صحیح و سالم اور خیر و عافیت سے دیکھ کر نہایت خوشی کی تھی۔

انھوں نے انتقال سے ایک روز پہلے صرف دو وصیتیں مجھ کو کیں۔ ایک یہ کہ ان کو بغلی قبر میں جو مسنون ہے دفن کیا جائے۔ دوسری یہ بات کہی کہ ان کے ذمّے نہ تو کوئی روزہ قضا کا ہے اور نہ کوئی نماز قضا کی ہے۔ صرف انہی دنوں کی نمازیں اگرچہ میں نے پڑھی ہیں۔ لیکن اگر میں زندہ رہتی تو ان کی بھی قضا پڑھتی۔ میرے مرنے کے بعد تم اُس قدر نمازوں کا حساب کر کے کفارے کے گیہوں غریبوں کو دے دینا۔ جب کہ دوسرے دن انھوں نے قضا کی تو میں نے ان کی دونوں وصیتوں کو پورا کیا۔ ان کی نصیحتیں نہایت حکیمانہ ہوتی تھیں۔ مثلاً وہ کہتی تھیں کہ "مصیبتیں جو انسانوں پر پڑتی ہیں۔ اس میں کچھ خدا کی حکمت ہوتی ہے مگر بندے اس حکمت کو نہیں سمجھ سکتے۔"[۲۲]

انھوں نے سیّد صاحب کو ایک دفعہ نصیحت کی کہ "جہاں جہاں تم جانا لازمی سمجھتے ہو اور ہر حالت میں تم کو وہاں جانا لازمی ہوگا تو تم وہاں کبھی سواری پر جایا کرو اور کبھی پاپیادہ۔ زمانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ کبھی کچھ ہے اور کبھی کچھ۔ پس ایسی عادت رکھو کہ ہر حالت میں اس کو نبھا سکو۔"[۲۳] اُن کی یہ نصیحت کس قدر پُر حکمت ہے۔ "اگر کسی نے ایک دفعہ تمھارے ساتھ نیکی

کی ہو اور پھر بُرائی کرے یا دو دفعہ نیکی کی ہو اور دو دفعہ بُرائی کرے تو تم کو آزردہ نہ ہونا چاہیے کیونکہ ایک یا دو دفعہ کی نیکی کرنے والا کیسی ہی بُرائی کرے اس کی نیکی کے احسان کو بھلایا نہیں جا سکتا۔[۱۲]

اس مختصر مضمون کے پڑھنے سے کسی قدر اندازہ ہو سکتا ہے کہ سرسید کی والدہ کیسی عالی خیال، دانش مند اور نیک طینت بی بی تھیں اور سیّد صاحب کی لائف پر ان کی والدہ کا کیا اثر پڑا لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس اثر کو کامل طور پر بیان کر کے بتانا میرے خیال میں نہ صرف مشکل ہے بلکہ ناممکن ہے اور اگر خود سرسیّد بھی چاہتے تو اُسے کامل طور پر نہیں بتا سکتے تھے کیوں کہ انسان کے دل و دماغ پر مختلف اوقات میں مختلف طور کے اثر ایسے نامعلوم طور پر پڑتے رہتے ہیں کہ ان کی اصلیت اور وجہ کا بتانا یعنی یہ معلوم کرنا کہ یہ کہاں سے آئے اور کیونکر آئے، نہایت پُر دقت امر ہے۔ اور خصوصاً اوائل عمر میں جب کہ اس قسم کی تحقیق اور تمیز کی طرف بالکل توجہ نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ سمجھنا چاہیے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اس سے بہت زیادہ بلکہ بے انتہا زیادہ اثر سیّد صاحب کی لائف پر اُن کی والدہ کا پڑا۔ کیا کچھ کم حیرت کی بات ہے کہ ہمارے زمانے کا بڑا ریفارمر اور لیڈر عالی دماغ مصنف، اعلیٰ درجے کا پولیٹیشن ایک سچّا روشن خیال، بڑا شخص، قوم اور ملک اور سلطنت کا ہمدرد اور بہی خواہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اپنی ماں کا سچّا شاگرد تھا (اور کیسی ماں جس کو کشمیر کی خاک پاک سے نسبت تھی۔ جو ذکاوت و ذہانت اور روشن خیالیوں کا مخزن ہے۔)

وہ لوگ جو تعلیم نسواں کے مخالف ہیں وہ اگر ذرا غور سے دیکھیں تو اُنھیں معلوم ہوگا کہ ان کے بہت سے خیالات، بہت سی عادات، بہت سے توہمات اور تعصبات، بہت سے جھوٹ موٹ کے ڈر اور جھوٹ موٹ کی امیدیں جو ان کے دلوں میں پتھر کی لکیر ہو گئی ہیں، اُنھوں نے اپنی ماؤں سے اخذ کی ہیں۔ اب اگرچہ وہ ان میں سے بہت سے خیالات کو غلط اور فضول تصوّر کرتے ہیں لیکن افسوس دل سے نہیں مٹا سکتے۔ یہ سبق انھوں نے اپنی ماؤں کے گھٹنوں پر بیٹھ کر سیکھے ہیں اس وقت جب کہ ان میں بُرے بھلے کی مطلق تمیز نہ تھی اور ان کے ننھے ننھے دلوں نے ایسی ایسی باتوں کو اخذ کر لیا جنھیں دیکھ کر آج وہ پچھتاتے ہیں۔ جو لوگ کہ ملک کی ترقی کے خواہاں ہیں انہیں! بلکہ

جو لوگ صرف اپنی اولاد اور خاندان کی بہبودی چاہتے ہیں۔ انھیں چاہیے کہ وہ سب سے پہلے تعلیم نسواں کی طرف توجہ کریں[۲۵]۔ کیوں کہ جب تک ہمارے ہاں کی عورتیں لکھی پڑھی اور قابل نہ ہوں گی ہماری اولاد کے دل و دماغ پر کوئی عمدہ اثر نہیں پڑ سکتا اور جب آج ہمیں اُن کی عصمت اور غربت پر ناز ہے۔ ایک روز اُن کی لیاقت اور عالی دماغی پر بھی فخر حاصل ہوگا۔

حواشی

۱۔ سر سیّد احمد خاں نے یہ بات اپنی تالیف سیرۃ فریدیہ (زمانۂ تحریر، اگست ۱۸۹۳ء میں اپنی والدہ کی تعلیمات و تربیت کے اپنی ذات پر اثرات کے ضمن میں کہی ہے۔ دیکھیے سیرۃ فریدیہ، مطبع مفید عام، آگرہ، ۱۸۹۶ء، ص ۷۰

سیرۃ فریدیہ ہی میں ایک دوسرے موقع پر سر سیّد احمد خاں نے لکھا ہے کہ میری والدہ عالی خیال اور نیک صفات اور عمدہ اخلاق، دانش مند اور دور اندیش، فرشتہ صفت بی بی تھیں۔ (ایضاً ص ۵۲) اگر لوگ غور کریں تو سمجھ سکتے ہیں کہ... ایسی ماں کا ایک بیٹے پر جس کی اُس نے تربیت کی ہو، کیا اثر پڑتا ہے۔ (ص ۵۲-۵۴)

۲۔ بابائے اُردو نے اپنی معروف کتاب چند ہم عصر میں سر سیّد احمد خاں کا شخصی خاکہ لکھتے ہوئے، سر سیّد کے مزاج اور ان کی نہاد میں والدہ کے اثرات کی نشان دہی کی ہے: .... سر سیّد کے گھر کے سارے انتظام اور اولاد کی تربیت کا بار اُن کی والدہ پر تھا۔ یہ سر سیّد کی خوش نصیبی تھی کہ اُن کی والدہ بڑی دانش مند اور نیک سرشت بی بی تھیں اور اُن میں انسانی اخلاق کی بہت سی خوبیاں تھیں۔ سر سیّد کی زندگی پر اُن کا بڑا اثر تھا۔ (چند ہم عصر، مولوی عبدالحق، اُردو اکیڈمی سندھ کراچی، ۱۹۶۰ء، ص ۳۴۹)

سر سیّد احمد خاں نے اخلاق کے بہت سے سبق اپنی والدہ سے سیکھے اور عمر بھر ان پر عمل کیا۔ (چند ہم عصر، ایضاً، ص ۳۴۳)

گھر میں سر سیّد کی تربیت والدہ کی زیر نگرانی ہوئی... اخلاق اور تہذیب کے جو نکتے اس فرزا

اور نیک بیوی نے اپنے عمل اور قول سے ان کے دل میں بٹھادیے تھے، وہ عمر بھر نہ بھولے اور ان پر عامل رہے۔ (چند ہم عصر، ص ۲۳۱)

۳۔ حالی نے حیاتِ جاوید میں اس شہادت کے حوالے سے لکھا ہے کہ "سر سید نے ایجوکیشن کمیشن میں اپنے خاندان کی عورتوں کے لکھے پڑھے ہونے کا حال بیان کرکے اس خیال کی تردید کی ہے کہ مسلمان عورتیں عموماً جاہل ہوتی ہیں۔

حیاتِ جاوید، نیشنل بک ہاؤس، لاہور۔ ۱۹۸۶ء، ص ۹۰۸۔۹۰۹)

۴۔ سر سید احمد خاں کی والدہ عزیز النساء بیگم، خواجہ فریدالدین احمد کی بڑی بیٹی تھیں۔ دوسری بیٹی کا نام فاطمہ بیگم اور تیسری بیٹی فخر النساء بیگم تھیں۔ (سیرۃ فریدیہ، ص ۴۵) عزیز النساء بیگم کے دو بھائی تھے خواجہ وحید الدین احمد اور خواجہ زین العابدین خاں (سیرۃ فریدیہ، ص ۷۹) خواجہ فریدالدین احمد کی ایک ہی بیوی تھیں اور ان سے پانچ اولادیں دو بیٹے اور تین بیٹیاں، تین تین برس کے فاصلے سے غالباً ۱۲۰۰ھ مطابق ۱۷۹۲ء کے پیدا ہو چکی تھیں۔ (سر سید احمد خاں، سیرۃ فریدیہ، ص ۸)

۵۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۴۵

۶۔۷۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۴۷ اور ص ۴۶۔۴۷

۸۔ سیرۃ فریدیہ (ص ۵۱) کے مطابق سر سید احمد خاں کے ان "دوست" کا نام حکیم غلام نجف خاں تھا۔ حکیم غلام نجف خاں کے حالات میں دیکھیے۔ دلی اور طب یونانی حکیم سید ظل الرحمٰن، اُردو اکادمی دہلی ۱۹۹۵ء ص ۱۹۱۔۱۹۳ نیز رجوع کیجیے آثار الصنادید (سید احمد خاں) جلد دوم، مرتبہ: ڈاکٹر خلیق انجم، اُردو اکادمی دہلی ۱۹۹۰ء، ص ۵۰۔۵۱

۹۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۴۷

۱۰۔ سر سید احمد خاں کے بڑے بھائی احتشام الدولہ سید محمد خاں بہادر، شیخ الشیوخ حضرت مولانا شاہ غلام علی سے بیعت تھے۔ وہ سید الاخبار کے مالک اور مدیر رہے۔ ۱۸۴۵ء میں بعمر ۳۷، ۳۸ برس انتقال ہوا اور قبرستان خواجہ باقی باللہ دہلی میں تدفین عمل میں آئی۔ (حالی، حیاتِ جاوید، ایضاً، ص ۴۵)

۱۱۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۵۲۔۵۳

۱۲- سیرۃ فریدیہ، ص ۴۹

۱۳- حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی (ولادت ۱۷۴۶ء، وفات ۱۸۲۴ء) کے حالات میں دیکھیے: آثارالصنادید
سرسید احمد خاں، جلد دوم، مرتبہ: ڈاکٹر خلیق انجم، ایضاً ص ۵۵-۵۷، اور ص ۲۶۵-۲۶۶

۱۴- سیّد حامد کا انتقال جنوری ۱۸۹۴ء میں ہوا۔ مکتوب سرسیّد بنام نیاز محمد خاں مورخہ ۳۱ جنوری ۱۸۹۴ء
حالی نے لکھا ہے کہ "سرسیّد احمد خاں پر سیّد حامد مرحوم کے انتقال کا صدمہ نہایت سخت ہوا تھا۔
پندرہ بیس روز تک اُن کی حالت نہایت نازک رہی"۔ (حیاتِ جاوید، ص ۱۳۱)

۱۵- سرسید احمد خاں کے چھوٹے بیٹے سیّد محمود (ولادت ۲۴ مئی ۱۸۵۰ء، وفات مئی ۱۹۰۳ء) کی شخصیّت
اور کارناموں کے بارے میں دیکھیے بابائے اُردو مولوی عبدالحق کی کتاب چند ہم عصر، ایضاً، ص ۱-۱۲

۱۶- سیرۃ فریدیہ، ص ۵۰

۱۷-۱۸- سیرۃ فریدیہ، ص ۵۲ اور ص ۳۱ (علی الترتیب)

۱۹-۲۰- سیرۃ فریدیہ، ص ۵۴ اور ص ۵۴ تا ۵۶

۲۱- تاریخ وفات: یکم ربیع الثانی ۱۲۷۴ھ، مطابق نومبر ۱۸۵۷ء، بحوالہ: سیرۃ فریدیہ، ص ۵۷

۲۲- سیرۃ فریدیہ، ص ۴۹

۲۳-۲۴- سیرۃ فریدیہ ص ۵۱ اور ۵۴

۲۵- تعلیم نسواں کے بارے میں بابائے اُردو مولوی عبدالحق کے اس نقطۂ نظر کی تائید اُن کی ایک قدیم تر
تحریر (مطبوعہ رسالہ معلم نسواں، جلد ۱۰، نمبر ۳، سال ۱۸۹۶ء) سے بھی ہوتی ہے۔ تب سرسیّد
حیات تھے اور مولوی عبدالحق اُن کے مدرسہ علی گڑھ میں زیرِ تعلیم تھے۔ دیکھیے: راوی گورنمنٹ
کالج لاہور، اگست ۱۹۹۷ء، ص ۱۱۸

سرسید احمد خاں

عنایت اللہ دہلوی

غالباً جولائی ۱۸۷۰ء کا زمانہ تھا کہ میرے والد مرحوم (مولانا ذکاءاللہ) جو اس وقت میور کالج الٰہ آباد میں پروفیسر تھے، گرمیوں کی تعطیل دہلی میں ختم کر کے الٰہ آباد واپس جانے لگے۔ اس مرتبہ انھوں نے مجھے اور میرے بڑے بھائی کو جو مجھ سے تین برس بڑے تھے اپنے ہمراہ لے جانا چاہا تاکہ الٰہ آباد میں ہماری تعلیم کا کوئی بہتر بندوبست کریں۔ راستے میں سید صاحب (سرسید مرحوم) کے پاس علی گڑھ میں قیام کرنے کا قصد کیا۔ میری عمر اُس وقت آٹھ برس کچھ مہینے کی تھی اور یہ پہلا موقع تھا کہ مجھے اپنی والدہ سے جدا ہونے کا اتفاق ہوا۔ چلنے کا وقت آیا تو انھوں نے ہم دونوں بھائیوں کو گلے لگایا۔ پیار کیا اور کوئی دُعا پڑھ کر دم کی۔ مجھے بے اختیار رونا آیا مگر میں نے ضبط کیا۔

اس سے پہلے میں کبھی ریل پر سوار نہ ہوا تھا۔ اسٹیشن پر پہنچ کر گاڑی میں بیٹھا۔ بیٹھا کیا، کبھی دوڑ کر اس کھڑکی سے منہ لگا کر جھانکتا تھا۔ کبھی اُس کھڑکی سے۔ اور سب سے زیادہ بے قراری اس بات کی تھی کہ دیکھیے ریل کب چلتی ہے؟ اور کیوں کر چلتی ہے؟ آخر کار یہ وقت بھی آگیا۔ ریل کھسکی۔ اسٹیشن کی جتنی صورتیں تھیں ایک ایک کر کے پیچھے رہتی گئیں۔ ٹرین کبھی سیدھی، کبھی سانپ کی طرح لہراتی جمنا کا پُل اُترتے ہی فرّاٹے بھرنے لگی۔ پہیوں کی لے دار آوازیں اور رفتار کی تیزی کے ساتھ ہوا کے جھونکے دل میں ایک اُمنگ پیدا کرنے لگے۔ اب یہ معلوم ہوا کہ میدان، کھیت، گاؤں،

گاؤں، درخت، مویشی کوئی ایسا نہ تھا جو دلی کی طرف نہ بھاگا جاتا ہو۔ میں اپنے وطن سے نکلا اور یہ میرے وطن کی طرف چلے۔ دور کی چیزیں آہستہ اور پاس کی اشیا بے تحاشا دوڑتی نظر آئیں۔ جدھر دیکھا آسمان کے کنارے زمین سے ملے معلوم ہوئے۔ اوپر سورج تھا اور چلتے پھرتے بادل۔ نیچے دھوپ تھی اور چھاؤں کے ٹکڑے کبھی یہاں کبھی وہاں۔ انجن کی طرف کبھی کبھی سیاہ گھٹا دور نظر آتی تھی۔ مگر تھوڑی دیر میں ٹرین دھوپ میں سے نکل کر بادلوں کے سائے میں آجاتی اور ہر طرف اندھیرا چھا جاتا۔ بادل کی گرج جسے گھر میں سن کر ڈر لگا کرتا تھا اب یہاں سنائی بھی دیتی تو بہت ہلکی۔ یہ کیفیت بھی تھوڑی دیر میں بدل جاتی اور ٹرین اندھیرے کو چھوڑ کر روشن مطلع میں آجاتی۔

جب کوئی اسٹیشن قریب آنے کو ہوتا تو انجن ٹرین کو پلیٹ فارم پر لانے کے لیے پٹری بدلتا اور پھر کون سا لڑکا ایسا ہوگا جس کا منہ کھڑکی سے باہر ہو اور انجن کو اس حال میں دیکھ کر تالیاں نہ بجانے لگے۔ چھوٹے اسٹیشنوں پر ریل کے ٹھہرتے ہی مسافروں کی بھاگ دوڑ گارڈ کا اپنی گاڑی سے اتر کر انجن تک بخط مستقیم جانا اور پھر ہری جھنڈی دکھا کر ٹرین کو چلتا کرنا، اس کے بعد اپنی گاڑی کی طرف آ، چلتی ریل میں دوڑ کر پائے دان پر کھڑا ہو جانا۔ بڑے اسٹیشنوں کے قریب سے انجنوں کا نظارہ۔ کوئی کھڑا ہے، کوئی چل رہا ہے، کوئی صاف نظر آرہا ہے۔ کوئی دھوئیں اور بھاپ میں چھپا ہوا ہے مگر چیختے چلاتے سب ہیں۔ پھر ٹرین کا ہلکی چال سے دفعتاً بڑی گرج اور لرز سے اسٹیشن کی اونچی اور لمبی چھت کے نیچے داخل ہونا۔ پلیٹ فارم پر لوگوں کا ہجوم۔ قلیوں اور مسافروں کا شور۔ سودے والوں کی بے تکی بولیاں۔ ہوٹلوں اور چائے خانوں کا چمکتا ہوا سامان۔ اگرچہ یہ سب معمولی چیزیں تھیں مگر میرے لیے تو آج دنیا کے مشاہدوں کا ایک دفتر کھل گیا تھا۔ جو نئی چیز دیکھتا، چاہتا کہ والد بھی اسے دیکھیں۔ کئی دفعہ آنکھوں میں کوئلے کی راکھ بھی پڑی مگر میں دیکھنے سے نہ ہارا۔ غرض اسی حال میں چند گھنٹوں کے سفر کے بعد علی گڑھ آگیا، والد یہاں اترے۔ اتنا یاد ہے کہ کسی نے آکر کہا کہ "سید صاحب، گاڑی بھیجی ہے"۔ اسٹیشن سے نکل کر ہم سب اس گاڑی میں بیٹھے اور تھوڑی دیر کے بعد ایک احاطے میں جو مجھے باغ معلوم ہوا، داخل ہوئے۔ ایک بڑے بنگلے کے سامنے برساتی میں آکر گاڑی ٹھہر گئی۔

میں نے اب تک انگریزی وضع کے مکان دور سے دیکھے تھے۔ کبھی اُن کے اندر نہیں گیا تھا۔ گاڑی سے اُتر کر ہم کئی کمروں سے گزرتے ہوئے ایک بڑے کمرے میں آئے۔ جو مجھے بہت وسیع معلوم ہوا۔ اس کمرے کے سب سے بڑے دروازے میں خس کی ٹٹی لگی ہوئی تھی اور پنکھا چل رہا تھا مگر کھینچنے والا نظر آرہا تھا۔ کمرے میں بہت سی خوبصورت کرسیاں کئی وضع کی رکھی ہوئی تھیں اور خس کی خوشبو کے ساتھ کوئی اور خوشبو بھی وہاں موجود تھی جو بہت اچھی معلوم ہوتی تھی۔ خس کی ٹٹی کے قریب ایک میز پر جس کی پوشش سبز تھی بہت سے کاغذ اور کتابیں اور کچھ چمکتی ہوئی چیزیں نہایت سلیقے اور خوبصورتی سے رکھی ہوئی تھیں۔ میز کے قریب ہی کرسی پر ایک بھاری بھرکم آدمی، سفید سر، سفید داڑھی، سفید لباس، موٹے موٹے پاؤں اور اُن میں سلیپر جو مجھے قالین کے ٹکڑے معلوم ہوتے تھے۔ شیر کا سا کلّہ، عینک لگی ہوئی، برہنہ سر بیٹھے تھے۔ یہی سیّد احمد خاں تھے جنھیں دلّی کے بعض لوگ صرف "علی گڑھ والا" کہنا کافی سمجھتے تھے اور وہ ایک خوف اور پرہیز کی چیز سمجھے جاتے تھے۔ سیّد صاحب، والد صاحب کو دیکھ کر 'السّلام علیکم' کہتے ہوئے کرسی سے کچھ جھکے جھکے اُٹھے اور یہ کہہ کر کہ "آپ آگئے" والد سے مصافحہ کیا۔ اور ہم دونوں بھائیوں کو دیکھ کر کہا "ارے یہ کون ہیں؟" ہم دونوں قریب گئے اور جھک کر آداب کیا۔ سیّد صاحب نے ہماری صورتیں غور سے دیکھیں۔ پھر خوب ہنسنے اور والد سے باتیں کرنے لگے۔ اب میں کبھی سیّد صاحب کی صورت دیکھتا تھا اور کبھی کمرے کے سازوسامان کو۔ فرشی پنکھے کی ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا۔ ہر طرف صفائی اور سلیقہ۔ نیچے فرش پر زرد حاشیہ دے کر سُرخ اور نیلی دھاریوں کی دری اور سفید بُراق سی چھت گیری۔ دیواروں پر ہلکا فیروزی رنگ، کہیں کہیں سنہری چوکھٹوں میں تصویریں لٹکی ہوئیں۔ جن میں پہاڑ، سبزہ زار اور چشمے نظر آتے تھے۔ جی چاہتا تھا کہ میں بھی انہی میں کہیں ہوتا۔ آتش دان کا کورنس میرے لیے اس قدر پُر لطف تھا کہ اب بڑی سے بڑی نمائش گاہ بھی لطف نہیں دے سکتی۔ اس کارنس پر بہت سی خوبصورت رنگ برنگ کی چیزیں رکھی ہوئی تھیں اور ان سب کے اوپر دیوار میں ایک عجیب سی صورت کا گھنٹا لگا ہوا تھا۔ سیّد صاحب اور میرے والد جب باتیں کرتے کرتے چُپ ہوجاتے تھے تو پنکھے کی ہلکی آواز کے ساتھ اس گھنٹے کی کھٹ کھٹ میرے تصوّر میں

اس کمرے کی بزرگی اور متانت کو دوبالا کر دیتی تھی۔ کورنس پر جو چیزیں آراستہ تھیں ان
ان سب سے زیادہ دل کش سنگ مرمر کا ایک چھوٹا سا روضہ تھا جو شیشے کی صندوقچی میں
رکھا ہوا تھا۔ یہ مجھے منصور کا مقبرہ معلوم ہوا جسے میں دہلی میں بار بار دیکھ چکا تھا لیکن بعد
میں معلوم ہوا کہ یہ تاج بی بی کا روضہ ہے۔ میں اس کو ایک کھلونا اور اُس لڑکے کو جو اُس کا
مالک ہو قابلِ رشک سمجھنے لگا۔ مگر یہ سمجھ میں نہ آتا تھا کہ وہ اتنے اونچے پر کیوں رکھا ہوا ہے
کہ کسی لڑکے کا ہاتھ وہاں تک نہیں پہنچ سکتا۔

سیّد صاحب اس قدر لحیم شحیم تھے کہ مجھ کو اپنے والد ان کے سامنے بہت دُبلے اور مختصر
معلوم ہونے لگے۔ درآنحالیکہ اس سے پہلے میں ان کے برابر کسی کو بڑا آدمی نہ سمجھتا تھا۔

سیّد صاحب والد سے بھی باتیں کرتے جاتے تھے اور کبھی کبھی ہم دونوں بھائیوں سے
بھی کوئی بات پوچھ لیتے تھے۔ میرے بڑے بھائی تو کرسی پر بیٹھ گئے تھے۔ مگر میں کھڑا رہا۔ کیونکہ
سخت عدیم الفرصت تھا۔ میں سیّد صاحب کے پاس کھڑا اُن کے لکھنے کی دوات کو بڑی محویت
کے ساتھ دیکھنے میں مصروف تھا۔ اس دوات کا ڈھکنا مجھے بالکل شیر ببر کا سر معلوم ہو رہا تھا۔ بالکل
اسی صورت کا جس کی تصویر میری ریڈر میں بنی ہوئی تھی۔ اُس کی آنکھیں لال لال نگینوں کی طرح خوب
چمک رہی تھیں۔ میں اس خوابِ حیرت سے اُس وقت چونکا جب سیّد صاحب نے مجھ سے
پوچھا کہ "تم کیا پڑھتے ہو؟" میں نے ایک ہی سانس میں جواب دیا "اُردو کی چوتھی ختم کر چکا ہوں
فارسی کی دوسری پڑھتا ہوں اور رائل ریڈر شروع کر رکھی ہے۔" اس سیدھے سادے جواب پر
سیّد صاحب اور میرے والد بہت زور سے ہنسے۔ وجہ میری سمجھ میں نہ آئی۔ شاید میرا یہ "علم و فضل"
باعثِ مسرّت ہوا ہو۔

یہ دونوں بزرگ باتیں بھی کرتے جاتے تھے اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد قہقہے بھی لگاتے
تھے۔ سیّد صاحب نے کچھ کاغذات والد کو دیے جب وہ اُن کو پڑھنے لگے تو سیّد صاحب لکھنے میں
مصروف ہو گئے۔ تھوڑی دیر بعد سیّد صاحب نے لکھتے لکھتے قلم ہاتھ سے رکھ دیا اور ایک چھوٹے سے
اس کی طرف ہاتھ بڑھا کر بڑی مہیب آواز میں کہا "پنکھا روکو" جس پر فرشی پنکھا فوراً رُک گیا۔
سیّد صاحب نے بکس میں سے ایک چُرٹ نکال کر دیا سلائی جلائی اور جب دیا سلائی چُرٹ کے

قریب لائے تو مجھ کو اُن کا چہرہ اور بھی عظیم الشان اور خوف ناک معلوم ہونے لگا۔ اب مجھے معلوم ہوا کہ خس کی خوشبو کے علاوہ جو خوشبو کمرے میں پھیلی ہوئی تھی وہ چُرٹ کی تھی۔

اس آواز اور چہرے کا نقش دل پر ہوتے ہی میں سیّد صاحب سے ڈرنے لگا اور یہ اُس خوف کی ابتدا تھی جو ہمیشہ قائم رہا۔ حاضر و غائب کبھی دل سے نہ گیا۔

جس کمرے میں سیّد صاحب کی نشست تھی اُس کے قریب ہی ایک کمرہ والد کے لیے مخصوص کر دیا گیا تھا۔ وہیں ہمارا اسباب رکھا گیا تھا۔ کچھ دیر سیّد صاحب کے پاس ٹھہر کر جب والد اس کمرے میں آئے تو ہم دونوں بھائی بھی اُن کے ساتھ آئے۔ اس کمرے میں جو غسل خانہ تھا اُس کا چینی کا سامان اتنا صاف ستھرا اور میرے لیے عجیب تھا کہ بغیر اجازت کسی چیز کو برتنے کی ہمت نہ ہوئی۔ کپڑے بدلنے کے کمرے میں جو آئینہ دار خوبصورت میز تھی اُس پر کچھ چیزیں شیشے کی بھی رکھی تھیں۔ مگر اُن سب کو مجھ سے سخت دشمنی تھی۔ کیونکہ جہاں میں نے خوش ہو کر کسی چیز کو ہاتھ لگایا اور وہ آپ سے آپ ٹوٹ کر گر پڑتی تھی۔

شام ہوئی تو سیّد صاحب بنگلے سے باہر آئے۔ کوٹھی کے احاطے میں ایک طرف کو باغ تھا۔ اُس کے سرے پر ایک چبوترہ تھا۔ اُس پر بہت سی کرسیاں رکھی ہوئی تھیں۔ کرسیوں پر بیٹھ کر سیّد صاحب اور میرے والد پھر باتیں کرنے لگے تھوڑی دیر بعد سیّد صاحب نے مجھے اپنے قریب بُلایا اور میرے دونوں ہاتھ پکڑ کر کہا "منہ کھولو" میں نے منہ کھولا تو کہنے لگے "ارے اس لڑکے کے منہ میں سے تو خون نکل رہا ہے توبہ توبہ" میں دلّی سے چلا تھا تو پان کھایا تھا۔ اس لیے دانت لال ہو گئے تھے۔ میں نے شرمندہ ہو کر جلدی سے منہ بند کر لیا اور سمجھ لیا کہ پان کھانا بُری بات ہے۔

جب کچھ رات ہو گئی تو آدمی نے آکر کہا "کھانا میز پر ہے"۔ اس پر سب لوگ اُٹھے اور کھانے کے کمرے میں آئے۔ یہاں پھر میری آنکھوں کے لیے عجیب و غریب منظر تھے۔ میز پر نہایت سفید چادر، چینی کے برتن، شیشے کے گلاس، چاندی کے چمچے، ہاتھی دانت کے دستے کی چھریاں میز پر رکھی تھیں میز پر دو بڑے شاندار لیمپ روشن تھے۔ پنکھا چل رہا تھا۔

اس سامان کو دیکھ کر مجھے اپنے گھر کا دسترخوان، برتن اور فتیل سوز یاد آیا۔ میری والدہ دسترخوان ہمیشہ اُجلا بچھوایا کرتی تھیں۔ مگر وہ گاڑھے کا ہوتا تھا۔ اس میز پوش کی صفائی اور چمک سے اُسے کیا نسبت تھی۔ برتن تانبے کے قلعی دار ہوتے تھے۔ چینی کے برتن خاص خاص کھانوں کے لیے یا جب کوئی مہمان آتے تو برتے جاتے تھے۔ شیشے کے گلاس صرف گرمیوں میں یا رمضان شریف میں افطاری کے وقت نکالے جاتے تھے۔ مامائیں اُن کو ہاتھ لگاتے ہوئے ڈرتی تھیں۔ چھُریاں اور چاندی کے کانٹے تو میں نے کبھی خواب میں بھی نہ دیکھے تھے۔ گھر کا فتیل سوز اگرچہ روز مرہ منجھوایا جاتا ہے مگر اس کی صورت شکل اور ٹمٹماتی ہوئی روشنی ان لیمپوں کی صاف اور تیز روشنی کے سامنے کیا حقیقت رکھتی تھی۔

باتیں کرتے اور قہقہوں پر قہقہے لگاتے سب لوگ میز کے گرد کرسیوں پر بیٹھ گئے۔ تین چار سفید پوش ملازم اور ایک بہت بڑی لمبی داڑھی کا دُبلا پتلا سوکھا مگر بے حد چُست وچالاک اور تیز خانساماں طرح طرح کے کھانے سامنے لاتا تھا۔ اور سب لوگ چمچوں سے حسبِ ضرورت کھانا اپنی رکابی میں نکال کر کھاتے تھے۔ ہم دونوں بھائیوں کی رکابیوں میں بڈھے خانساماں نے اپنے ہاتھ سے کھانا نکال کر دیا۔ کھانے کے ذائقے کی نسبت میں نے غور نہ کیا مگر یہ یقین ہے کہ وہ گھر جیسا نہ تھا۔ اور سچی بات یہ ہے کہ میں نئی نئی چیزوں کے دیکھنے میں ایسا مصروف تھا کہ کچھ سمجھ ہی میں نہ آیا کہ کیا کھا رہا ہوں۔

جب ہم دونوں کھانا کھا چکے تو سید صاحب نے ایک نوکر سے کہا کہ "ان بچّوں کو اُن کے پلنگوں پر لے جاکر سُلا دو۔"

صبح ہوتے ہی چڑیوں کی آواز پر آنکھ کھُلی۔ میں بے انتہا خوش تھا۔ جتنی چیزیں اب تک دیکھی تھیں اُن کی نسبت بیسیوں سوال والد سے کرتا تھا اور بار بار پوچھتا تھا کہ الہ آباد میں یہ چیزیں ہوں گی یا نہیں؟ والد کبھی تو جواب دے دیتے تھے کبھی ہنس کر چُپ ہو جاتے تھے۔

والد نے علی گڑھ میں دو دن قیام کیا۔ پھر الہ آباد روانہ ہو گئے اور دوسرے دن سورج ابھی نہیں نکلا تھا کہ وہاں پہنچ گئے۔

ساڑھے آٹھ برس کی عمر میں سیّد صاحب کی طرزِ معاشرت پر میرا چھوٹا سا دماغ غور کرنے کے قابل تو کیا ہوتا۔ مگر اُن کے بنگلے کی بہت سی چیزیں ایسی تھیں کہ جی چاہتا تھا کہ میرے پاس بھی ہوتیں۔ اب یہ شوق پیدا ہوا کہ جہاں بھی رہوں وہاں کی ہوا ایسی ہی اچھی ہو۔ ایسے ہی کھُلے میدان ہوں، باغ ہو، باغوں میں پھولوں کے پودے ہوں۔ گرد و پیش کی سب چیزیں صاف ستھری، چمکتی ہوئی ہلکے ہلکے رنگوں کی ہوں اور کوئی چیز میلی اور خراب نہ ہو۔ یہ ایسا خیال تھا جس کا بہت کچھ اثر طبیعت پر تمام عمر غالب رہا۔ ◆◆

سرسیّد کا کردار

شیخ محمد اکرام

سرسیّد کے اخلاق و عادات پر حالی نے حیاتِ جاوید میں جو بسیط (شاید ضرورت سے زیادہ بسیط) تبصرہ کیا ہے، اس کے بعد اس موضوع پر طویل اظہارِ خیال بظاہر غیر ضروری معلوم ہوتا ہے، لیکن چونکہ اس کتاب کی اشاعت کے بعد طریقے طریقے سے سرسیّد کے متعلق ناخوشگوار شوشے چھوڑے گئے ہیں اور بعض با اثر حلقوں میں ان کے متعلق غلط فہمیاں عام ہو گئی ہیں، اس لیے شاید اس موضوع پر تفصیلی تبصرہ بے محل نہ سمجھا جائے۔

مولانا شبلی نے سرسیّد کی سیاسی پالیسی کی نسبت الہلال میں ایک قطعہ لکھا تھا:

کوئی پوچھے گا تو کہہ دوں گا ہزاروں میں یہ بات\
روشِ سیدِ مرحوم خوشامد تو نہ تھی\
ہاں مگر یہ ہے کہ تحریکِ سیاسی کے خلاف\
اُن کی جو بات تھی، آورد تھی، آمد تو نہ تھی

شبلی کی نظمیں کتابی صورت میں یکجا شائع ہوئیں تو اس قطعے پر شبلی کے جانشین مولانا سلیمان ندوی نے ذیل کی حاشیہ آرائی کی:

"سرسید مرحوم کے یہ خیالات ذاتی نہ تھے بلکہ انگریز اُن کے منہ سے
زبردستی کہلواتے تھے اور سرسید کالج کی محبت میں یہ سب کچھ
گوارا کر لیتے تھے۔"

جس وقت ہم نے ابھی مولانا سلیمان کی اُفتادِ طبع کا صحیح اندازہ نہ کیا تھا، اُس وقت اس عجیب وغریب حاشیہ آرائی کو پڑھ کر ہم اکثر سوچا کرتے تھے کہ مولوی صاحب "سادہ" ہیں یا "پرکار" یعنی ان کی اپنی آنکھ میں تنکا ہے یا وہ دیدہ ودانستہ دوسروں کی آنکھ میں دھول جھونکنا چاہتے ہیں!

شبلی کے اشعار کا جو مطلب مولانا نے لیا ہے وہ یقیناً شبلی کا نہیں اور شبلی کے الفاظ اور مولانا کی شرح میں بُعد المشرقین ہے۔ شبلی نے سرسید کے سیاسی خیالات کی نسبت صرف اتنا کہا ہے کہ یہ خیالات اُنھیں خود بخود بغیر کسی کوشش اور تردّد کے نہیں سوجھے۔ ان میں آورد ہے۔ آمد نہیں۔ اس اظہار سے اتنا بھی واضح نہیں ہوتا کہ شبلی کی رائے میں یہ خیالات سرسید کو کسی اور نے سجھائے تھے۔ لیکن اگر ان کی یہ ترجمانی بھی مان لی جائے، تب بھی مولانا سلیمان کی شرح اور اس خیال میں بنیادی فرق ہے۔ ایک شخص کو ایک بات خود بخود نہیں سوجھتی۔ دوسرا اس کا خیال دلاتا ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ اس بات کے اس طرح سجھانے پر اس پر عمل کرنے والا اس کا قائل ہوجائے، لیکن مولانا کہتے ہیں کہ سرسید تو دل سے ان باتوں کے قائل نہ تھے۔ صرف انگریزوں کی خوشنودی کے لیے قوم کو گمراہ کر رہے تھے۔

شبلی کا اظہارِ خیال ایک بالکل ناقابلِ اعتراض رائے کا اظہار ہے۔ مولانا کی شرح سرسید کے کردار اُن کے اخلاص اور ان کی دیانت داری پر حملہ ہے اور صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو یا تو سرسید کے واقعاتِ زندگی اور اُن کی افتادِ طبع سے بےخبر ہے۔ یا سرسید کو فریق مخالف سمجھ کر دیدہ ودانستہ اُن کی نسبت لوگوں کو گمراہ کرنا چاہتا ہے۔

اسی طرح لوگ صاف صاف تو نہیں، لیکن طریقے طریقے سے کہتے ہیں کہ سرسید کی سیاسی پالیسی میں ان کی اپنی خود غرضیاں پنہاں تھیں۔ ہمیں سرسید کی سیاسی پالیسی سے کوئی دلچسپی نہیں۔ ممکن ہے وہ صحیح ہو یا غلط، لیکن اسے کسی اخلاقی کمزوری پر مبنی قرار دینا بڑی

بے انصافی اور بے دردی ہے۔ یہ قابلِ ذکر حقیقت ہے کہ سرسیّد کی زندگی میں ان پر کسی نے یہ الزام نہیں لگایا بلکہ ان کے بعد بھی، ان کے کسی جاننے والے نے ان خیالات کا اظہار نہیں کیا۔ شبلی نے اخیر عمر میں سرسیّد پر سختی سے نکتہ چینی کی۔ الہلال کی نظموں اور نجی خطوط میں ان پر طرح طرح کے الزام لگائے۔ ایک خط میں انھیں مسلمانوں کی ترقی کا مانع اور قومی زوال کا باعث قرار دیا۔ لیکن جہاں تک ان کے کردار کا تعلق تھا ایک حرف بھی اس کے خلاف نہیں کہا۔ بلکہ ایک ایسے سلسلۂ مضامین میں بھی جو سیّد کی پالیسی کے خلاف لوگوں کو اکسانے کے لیے لکھا گیا تھا۔ سرسیّد کے بے عیب اور بہادرانہ شخصی کردار کو خراجِ تحسین پیش کیا:

> وہ پُرزور دست وقلم، جس نے اسبابِ بغاوتِ ہند لکھا تھا اور اس وقت لکھا تھا، جب کورٹ مارشل کے ہیبت ناک شعلے بلند تھے۔ وہ بہادر جس نے پنجاب یونیورسٹی کی مخالفت میں لارڈ لٹن کی اسپیچوں کی دھجیاں اُڑا دی تھیں اور جو کچھ اُس نے ان تین آرٹیکلوں میں لکھا، کانگریس کا لٹریچر حقوق طلبی کے متعلق اس سے زیادہ پُرزور لٹریچر نہیں پیدا کرسکتا۔ وہ جاں باز جو آگرہ کے دربار سے اس لیے برہم ہوکر چلا آیا تھا کہ دربار میں ہندوستانیوں اور انگریزوں کی کرسیاں برابر درجے پر نہ تھیں۔
>
> وہ انصاف پرست، جس نے .....

اپنے الہلالی دور میں مولانا ابوالکلام آزاد جس طرح علی گڑھ تحریک اور اس کے بانیوں کے مخالف رہے ہیں، اس کا ذکر آگے آئے گا۔ لیکن انھیں بھی اعتراف کرنا پڑا کہ اگر کونسلوں کی تمام تاریخ میں کسی مسلمان نے ہمسایہ قوم کے بعض معزز افراد کی طرح آزاد بیانی اور حق پرستی کا نمونہ پیش کیا تو وہ سرسیّد تھے۔ مولانا ۱۱ر جون ۱۹۱۳ء کے الہلال میں کونسلوں کے مسلمان نمایندوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ہندوستان میں مجلس وضع قوانین کی ابتدا کو ایک قرن سے زیادہ زمانہ گزر گیا اور رفارم پر بھی کونسل کا ایک پورا عہدِ انتخاب گزر چکا ہے لیکن اس تمام عرصے کی پوری تاریخ پڑھ ڈالیے، یہ کیسی شرم کی بات ہے کہ

وہ تمام تر صرف ہندوؤں کی قابلیت، آزاد بیانی، حق پرستی اور ادائے فرض کے صدہا کارنامہ ہائے جلیلہ وعظیمہ کی گذاشت ہے اور سوائے ایک واقعہ کے مسلمانوں کے لیے کوئی تذکرہ نمایاں اپنے اندر نہیں رکھتی۔

ایک واقعہ سے مراد سید صاحب مرحوم ہیں جو کونسل کے ابتدائی عہد میں دو بار شامل کیے گئے اور جنھوں نے مشہور البرٹ بل کے مباحثے میں یادگار حصّہ لیا تھا۔"

آج جو لوگ سرسید کو بزدل یا خوشامدی کہتے ہیں وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ سرسید نے جو ایک زمانے میں انڈین نیشنل کانگریس کی مخالفت کی، وہ حکام کی خوشنودی کے لیے تھی۔ یہ بزرگ آج کی کانگریس کے متعلق اپنی رائے قائم کرتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ جس زمانے میں سرسید نے کانگریس کی مخالفت کی، اس وقت کانگریس ایسی نہ تھی کہ اس کی مخالفت سے حکام خوش ہوتے۔ انڈین نیشنل کانگریس کی ابتدائی تاریخ کے متعلق ہمیں یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیے کہ اس کا آغاز لارڈ ڈفرن وائسرائے ہند کے ایما اور اجازت سے ہوا۔ اس کی تاسیس میں سب سے زیادہ کوشش حکومتِ ہند کے ایک سابق سکریٹری مسٹر ایلن ہیوم نے کی (جو کانگریس کے متعلق سرسید کے خیالات کو ایک قسم کا جنون کہتا تھا) اور جب سرسید نے کانگریس کے خلاف تقریر کی اُس وقت کانگریس کے کھُلے اجلاس میں منتخبہ نمایندوں کے علاوہ کانگریس کے بہی خواہ سرکاری افسروں کی بھی ایک بڑی جماعت شریک ہوا کرتی تھی۔

سرسید کے سیاسی خیالات سے ہمیں کوئی بحث نہیں اور نہ ہمارا دعویٰ ہے کہ سرسید خطا و نسیاں سے مبرّا تھے۔ ان سے کئی غلطیاں ہوئیں اور بڑوں سے غلطیاں بھی بڑی ہوتی ہیں لیکن ان میں ریاکاری، خوشامد اور خود غرضی کا شائبہ تک نہ تھا اور جو لوگ ان سے یہ باتیں منسوب کرتے ہیں، وہ ان کے حالاتِ زندگی سے بے خبر ہیں اور واقعات کے نشیب و فراز کو نہیں سمجھتے ؏

سخن شناس نۂ دلبرا خطا اینجاست!

سرسید کے حالاتِ زندگی میں جس قدر کرید کی جائے اور ان کی تحریروں اور معاصرانہ

بیانات کو جس قدر غور سے پڑھا جائے، یہی نظر آتا ہے کہ سرسید پرلے درجے کے کھرے انسان تھے اور ان کی اکثر مشکلات بلکہ ان کے بہت سے نقائص کا راز بھی ان کی دیانت داری، اخلاص اور صاف گوئی میں چھپا ہے۔ ہم فرقۂ اہلِ حدیث کا ذکر کرتے ہوئے سرسید کے اس بیان کو نقل کر چکے ہیں کہ میں "نیم چڑھا وہابی" ہوں اور میرے نزدیک کسی خیال سے بھی خواہ وہ کیسا ہی کیوں نہ ہو، حق بات کو ظاہر نہ کرنا معیوب ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "ہمارا دشمن شیطان دین داری کے پردے میں ہم کو سب سے زیادہ دھوکے میں ڈالتا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہم نیک کام کر رہے ہیں اور لوگوں کو نیک راہ بتا رہے ہیں۔ اگر فلاں کلمۃ الحق کہیں تو سب بدک جائیں گے اور جو نیکی ہم پھیلا رہے ہیں، اس کو نقصان پہنچے گا۔ یہ دین داری کے پردے میں شیطان کا دھوکا دینا ہے۔"

مذہبی معاملات میں سرسید کی جو تحریریں تھیں، ظاہر ہے ان سے سرسید کے تعلیمی مشن کو نقصان پہنچا اور غیر ضروری مخالفت کا سامان ہوا۔ کوئی مصلحت اندیش شخص ہوتا تو اپنی تبہرلیت کے خیال سے نہ سہی، بلکہ اپنے اصل مقصد کی کامیابی ہی کے لیے ان سے باز رہتا لیکن سرسید کا جو دستور العمل تھا وہ ہم اوپر نقل کر چکے ہیں۔ وہ ایک بات کو حق اور قوم کے لیے مفید جانتے ہوئے کس طرح اس کی تکمیل سے باز رہتے۔ انھیں کوئی اس قسم کا مشورہ دیتا تو وہ اسے شیطان کی آواز سمجھتے، "جو دین داری کے پردے میں ہمیں دیتا ہے۔ حق بات کو چھپانا یا باز رکھنا (؟) اور اس سے نیکی پھیلانے کی توقع رکھنا ایسا ہی ہے، جیسے جَو بونا اور گیہوں ہونے کی توقع رکھنا۔"

سرسید کو خدا تعالیٰ نے بڑی فہم و فراست دی تھی۔ بقول ڈاکٹر عابد حسین "انھیں اس تدبر اور حکمت عملی کا بچا کھچا سرمایہ ملا تھا جس کی بدولت مسلمانوں نے سات آٹھ سو برس ہندوستان پر حکومت کی" ان کی رائے بالعموم صائب تھی اور وہ عام طور پر کھرے اور کھوٹے کو ایک نظر میں پہچان لیتے تھے اور صاف صاف اپنے خیال کا اظہار کر دیتے تھے، لیکن چونکہ وہ خود بے حد کھرے اور نیک نیت تھے اس لیے بسا اوقات وہ دوسروں کو بھی اپنی طرح سمجھ لیتے تھے اور ان لوگوں پر کلی اعتماد کر بیٹھتے تھے، جو فی الواقع اس اعتماد کے مستحق نہ تھے۔ د شیام بہاری لال پر انھوں نے جس طرح اعتماد کیا اور اس نے

انھیں جس طرح دھوکا دیا وہ علی گڑھ کی تاریخ کا ایک افسوسناک باب ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ علی گڑھ میں بعض اور ایسے اشخاص ہوں، جنھوں نے سرسید کے اعتماد کا ناجائز فائدہ اُٹھا لیکن اس سے ان کی اپنی دیانت داری اور خلوص ونیک نیتی پر کوئی حرف نہیں آتا۔

سرسیّد کی ایک خصوصیت جس نے اخیر عمر میں بڑی غیر معتدل صورت اختیار کر لی، اس کی تہہ میں بھی سرسیّد کا جذبۂ راستبازی ہی کام کر رہا تھا۔ حالی، جس نے حیاتِ جاوید مشرقی خوش اخلاقی کو نفاست سے نباہا ہے اور سرسیّد کی خامیوں کا ذکر اعتدال سے کیا۔ ایک جگہ لکھتا ہے:

"بایں ہمہ اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ آخر عمر میں سرسیّد کی خود رائی یا جو وثوق کہ ان کو اپنی رایوں پر تھا، وہ حدِ اعتدال سے متجاوز ہو گیا تھا۔ بعض آیاتِ قرآنی کے وہ ایسے معنی بیان کرتے تھے، جن کو سُن کر تعجب ہوتا تھا کہ کیونکر ایسا عالی دماغ آدمی ان کمزور اور بودی تاویلوں کو صحیح سمجھتا ہے؟ ہر چند کہ ان کے دوست اُن تاویلوں پر ہنستے تھے، مگر وہ کسی طرح اپنی رائے سے رجوع نہ کرتے تھے۔ کالج کے متعلق بھی اخیر زمانے میں ان سے بعض امور ایسے سرزد ہوئے جن کو لوگ تعجب سے دیکھتے تھے۔"

ٹرسٹی بل کے معاملے میں جس طرح سرسیّد اپنی ضد پر اڑے رہے، وہ اسی شخص سے ہو سکتا تھا جو یا تو پرلے درجے کا کینہ اور خود غرض ہو، یا جسے اپنی دیانت داری اور راست بازی پر اس قدر بھروسہ ہو کہ وہ عام اور قدرتی غلط فہمیوں کی پروا نہ کرے اور جس بات کو کالج کے لیے ٹھیک سمجھتا ہو، اس پر قائم رہے۔ سرسیّد کو صاف نظر آتا تھا کہ ان کے مخالف سیّد محمود کے جوائنٹ سکریٹری بنائے جانے کو سرسیّد کی خود غرضی پر محمول کریں گے اور مولوی سمیع اللہ خاں کے کالج پر جو حقوق تھے، وہ بھی ظاہر تھے۔ لیکن مولوی صاحب کے یورپین اسٹاف سے تعلقات خراب تھے (وہ اس زمانے کی ایک یادداشت میں لکھتے ہیں کہ کون ممبر ہوگا جو اس بات کو پسند کرے گا کہ بورڈنگ ہاؤس ایک عیسائی کے ہاتھ میں رہے) اور کفایت شعاری کے خیال سے

بھی کہتے تھے کہ کالج میں "بڑی تنخواہ کے یورپین پروفیسر زیادہ تعداد میں نہ رکھے جائیں۔" لیکن سرسید نے یورپین اساتذہ کو نہ صرف اپنی تعلیمی اسکیم بلکہ اصلاح معاشرت اور حکومت اور مسلمانوں کے درمیان تعلقات استوار کرنے کا کام سونپ رکھا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ انھیں مولوی صاحب سے جو خطرات ہیں، اُن کا سدِّباب لازم ہے اور اس مقصد کے لیے یورپین اسٹاف نے جو طریقہ تجویز کیا، سرسید اس پر مخالفتوں اور غلط فہمیوں کے باوجود سختی سے عامل رہے۔ وہ مخالفتوں کی طعن و تشنیع سے واقف تھے، لیکن ان کا دل جانتا تھا کہ وہ سید محمود کے جوائنٹ سکریٹری شپ کی حمایت سید محمود کی عزت یا نیک نامی کے لیے نہیں، بلکہ کالج کے فائدے کے لیے کر رہے ہیں۔ اس لیے انھوں نے اس طعن و تشنیع کی ذرا پروا نہ کی۔ وہ نواب وقار جنگ کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"پس اگر آپ کو میری دیانت داری پر جو یہ لفظ جامع جمیع الفاظ ہے
طمانیت ہوتی تو آپ یقین کرتے کہ مشکل مرحلے کے اختیار کرنے کے
لیے کوئی ایسا امر در پیش ہے جس کے سبب یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔"

ٹرسٹی بل کے متعلق آج بھی سرسید کے مخالف ناواقفوں کو گمراہ کر سکتے ہیں، لیکن جن لوگوں نے نواب محسن الملک اور نواب وقار الملک کے زمانۂ قیادت میں اس کش مکش کا مطالعہ کیا ہے۔ جو یورپین اسٹاف کی وجہ سے کالج میں پیدا ہوئی اور اس نقصان کا اندازہ بھی کرتے ہیں، جو یورپین اسٹاف کی علیٰحدگی سے علی گڑھ کالج کے تعلیمی معیار کو پہنچا۔ وہ سرسید کے خدشات کو بالخصوص اس زمانے میں جب کالج ابھی چند دنوں کا پودا تھا، اور کسی گورنر یا وائسرائے کی نگہِ کرم سے مرجھا سکتا تھا، بے بنیاد خیال نہ کریں گے۔ اور بہرکیف جو شخص سرسید کی مکمل قومی اسکیم سے ناواقف ہے وہ اس اسکیم سے اختلاف کرے تو کرے لیکن اسے اعتراف کرنا پڑے گا کہ اس اسکیم کے پیشِ نظر یورپین اسٹاف کے خدشوں کا مداوا ناگزیر تھا بلکہ سرسید ان کا سدِّباب نہ کرتے تو اس پر حیرت ہوتی۔

اس کے علاوہ یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ اگرچہ سید محمود کی جوائنٹ سکریٹری شپ پر نکتہ چینی کا بڑا موقع تھا، لیکن سرسید کے کسی ذمے دار مخالف نے اُن پر خود غرضی کا الزام نہیں لگایا۔ مولوی سمیع اللہ نے بل کی اس دفعہ کی سخت مخالفت کی اور اس کش مکش نے بڑی تلخ صورت اختیار کر لی۔ حتیٰ کہ سرسید نے مولوی صاحب کو فرانس میں جا کر ڈوئل لڑنے کا چیلنج دیا۔ لیکن مولوی سمیع اللہ

نہیں جا سکتی۔ میری سمجھ میں نماز نہ پڑھنا صرف گناہ ہے، جس کے بخشے جانے کی توقع ہے اور کسی شخص کے منع کرنے سے نہ پڑھنا یا سستی میں ڈالنا میری سمجھ میں کفر ہے جو کبھی بخشا نہ جائے گا۔ تم کو یا تو پہلے ہی خود اپنی شامتِ اعمال سے ایسا طریقہ اختیار کرنا تھا جو کبھی اس قسم کی بحث نہ آتی اور جب ایسا طریقہ اختیار نہیں کیا تھا تو پھر لجلجانا اور گڑگڑانا۔ اور حضور رخصت ہی دیں۔ تنخواہ کاٹ لیں، کہنا واہیات تھا۔ تڑاق سے استعفیٰ دے دینا تھا اور صاف کہہ دینا تھا کہ میں اپنے خدائے عظیم الشان قادرِ مطلق کے حکم کی اطاعت کروں گا نہ آپ کی۔ کیا ہوتا؟ نوکری نہ میسّر ہوتی۔ فاقے سے مرجاتے۔ نہایت اچھا ہوتا۔ والسلام"

سرسید شاعر بھی تھے۔ ایک غزل کے چند اشعار سے ان کا مذہبی جوش و ولولہ ظاہر ہوگا

فلاطوں طفلکے باشد بہ یونانے کہ من دارم
مسیحا رشک مے آرد زدرمانے کہ من دارم

خدا دارم دلے بریاں زعشقِ مصطفیٰ دارم
ندارد ہیچ کافر سازو سامانے کہ من دارم

ز جبریلِ امیں قرآں بہ پیغامے نمی خواہم
ہمہ گفتارِ معشوق است قرآنے کہ من دارم

فلک یک مطلع خورشید دارد با ہمہ شوکت
ہزاراں ایں چنیں دارد گریبانے کہ من دارم

زبُرہان تا بہ ایماں سنگ ہا دارد رہِ واعظ
ندارد ہیچ واعظ ہمچو بُرہانے کہ من دارم

اسی طرح ان کا ایک خط ہے جس سے اس کمالِ محبت و عقیدت کا اندازہ ہوتا ہے، جو اس سیّد زادے کو رسول اکرمؐ سے تھی لندن سے ایک خط میں نواب محسن الملک کو لکھتے ہیں اور دیکھیے دردِ دل کو سیدھے سادے الفاظ میں کس موثر طریقے سے بیان کرتے ہیں :

ان دنوں ذرا میرے دل کو سوزش ہے۔ ولیم میور صاحب نے جو کتاب آنحضرتؐ کے حالات میں لکھی ہے، اس کو میں دیکھ رہا ہوں۔ اس نے دل کو جلا دیا۔ اس کی ناانصافیاں اور تعصبات دیکھ کر دل کباب ہو گیا اور مصمم ارادہ کیا کہ آنحضرت صلعم کی سیرت میں جیسے کہ پہلے بھی ارادہ تھا، کتاب لکھ دی جائے۔ اگر تمام روپیہ خرچ اور میں فقیر، بھیک مانگنے کے لائق ہو جاؤں تو بلا سے! قیامت میں تو یہ کہہ کر پکارا جاؤں گا کہ اس فقیر، مسکین احمد کو جو اپنے دادا محمد صلعم کے نام پر فقیر ہو کر مر گیا، حاضر کرو۔

مارا ہمیں تمغۂ شاہنشہی بس است

قلندری

راست بازی اور مذہبی حمیت کے علاوہ سرسیّد کے کیریکٹر کا تیسرا بڑا عنصر قلندری اور آزاد روی ہے۔ ان کی زندگی بڑے بڑے حکام اور اہلِ ثروت کے درمیان گزری اور اللہ تعالےٰ نے ان سے اتنے بڑے عظیم الشان دنیوی کام لیے کہ کسی کو خیال نہیں آسکتا کہ سرسیّد کا دل ایک آزاد رَو، ہوسِ دنیوی سے پاک اور بے غرض قلندر کا تھا۔

اگر قلندری کا منشاء دنیا اور اہلِ دنیا کو بالکل ترک کر دینا ہے تو ظاہر ہے کہ سرسیّد قلندر نہیں کہلا سکتے۔ (اور سچے معنوں میں اس معیار پر کون پورا اُترے گا۔ کیوں کہ دنیا سے کچھ نہ کچھ تعلق تو ہر ذی حیات کے لیے ناگزیر ہے) لیکن اگر طریقۂ نقشبندیہ کی تعلیم کے مطابق "با ہمہ" اور "بے ہمہ" ہونا ہی اصل درویشی ہے تو سرسیّد اس معیار پر پورے اُترتے ہیں۔ وہ ایک دوست کو لکھتے ہیں: "سب سے بڑا کام انسان کے لیے دُنیا میں یہ ہے کہ دُنیا کو برتے اور دل کو اس سے تعلق نہ ہو۔" ان کے نزدیک تمام تصوف کا خلاصہ یہ تھا اور اسی پر ان کا عمل تھا۔

سرسیّد نے جو جاہ و اقتدار، قوم اور حکام کی نظروں میں حاصل کیا، اس کی ہندوستانی مسلمانوں میں نظیر نہیں مل سکتی۔ اگر وہ اپنے اثر کو حصولِ جاہ کے لیے صرف کرتے تو ان کے لیے بے حد مال و متاع جمع کرنا بلکہ کسی مستقل ریاست کی بنیاد ڈالنا مشکل نہ تھا، لیکن اپنی قدر و منزلت کا فائدہ

اٹھانا تو ایک طرف وہ اپنا تمام تن، من، دھن قوم پر قربان کر گئے اور پھر بھی یہ حسرت رہی اور بھی ہوتا تو وہ بھی اپنے محبوب کے لیے اسی طرح لٹا دیتے :

خنک آں قمار بازے کہ بباخت ہر چہ بودش
بہ برش نہ ماند الاّ ہوسِ قمار دیگر!

جب یہ قلندر مرض الموت میں مبتلا ہوا تو بقول مسٹر آرنلڈ نہ اس کے پاس رہنے کو گھر تھا، نہ مرنے کو۔ اور جب وہ مرا تو اس کی تجہیز و تکفین کے لیے گھر سے کچھ نہ نکلا!

"کیا اس سے زیادہ کوئی صوفی، کوئی درویش دنیا سے بے تعلق ہوسکتا ہے؟"

جمع اموال کی نسبت سرسید کا جو نقطۂ نظر تھا، اس کا اظہار ایک خط میں ہے، جس میں وہ اپنے ایک دوست کو قومی کاموں کی عملی مدد کی تلقین کرتے ہیں :

"ایسے ضروری کاموں کے لیے تنگی اخراجات کا عذر، میں اپنے خیال کے مطابق مہمل سمجھتا ہوں۔ پس تم پر کیسی ہی تنگی ہو اور آمدنی اخراجات کو کافی نہ ہو اور ہر مہینے قرض ہوتا جاوے۔ ایسے امور میں میں ان باتوں کی کچھ وقعت نہیں سمجھتا۔ دنیا کا کارخانہ اسی طرح لشتم پشتم چلا جاتا ہے۔ بجز ان لوگوں کے جو اپنی زندگی کا مقصود گنج قارون جمع کرنا سمجھتے ہیں اور جس قدر جمع ہوجاوے بس نہیں کرتے اور زیادہ ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ خدا مجھ کو اور تم کو ایسا نہ کرے۔"

سرسید کی مذہبی تصانیف پر اعتراض کرنا آسان ہے۔ ان کے تعلیمی نظریوں اور سیاسی پالیسی سے بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ ان کی مرتب کردہ تاریخی کتب میں اتنی غلطیاں رہ گئی ہیں کہ انھیں زبردست محقق یا بے عیب اسکالر نہیں کہا جا سکتا۔ ان کے طرزِ تحریر میں بھی بعض نقص ہیں لیکن ان کے پاک اور بلند شخصی کیرکٹر پر حرف گیری وہی کرے گا جو حقیقت سے چشم پوشی کرے۔ ان کے واقعاتِ زندگی دیکھیں تو خیال آتا ہے کہ یہ مومنانہ سیرت، یہ بے ریائی، بے حرصی اور جرأت اسی خوش نصیب شخص کو میسر ہوسکتی تھی، جو نقشبندِ وقت شاہ غلام علی کی گود میں کھیلا کودا تھا جس نے شاہ ولی اللہ کے پوتوں اور فرزندانِ ارجمند سے فیض حاصل کیا تھا، جو فقط ایک وزیر سلطنت

کا نواسہ اور ہماری انتظامی اور سیاسی روایات کا وارث نہ تھا بلکہ جس نے مدّتوں ہمارے بہترین روحانی سرچشموں سے اپنی پیاس بجھائی تھی :

گرچہ خُردیم نسبتے است بُزرگ ذرّہ' آفتاب تا بانیم !

حواشی

۱۔ عجب نہیں کہ اس میں گورنر کے اصرار کو بھی دخل ہو۔ بعد میں گورنر یوپی نے یورپین اسٹاف کے متعلق کش مکش میں علانیہ حصہ لیا اور یہ امر خلافِ قیاس ہے کہ ابتدا میں جب یہ معلوم نہ تھا کہ کالج کن اصولوں پر چلتا ہے، انھوں نے اس معاملے میں دلچسپی نہ لی ہو۔ حالی نے گورنمنٹ کا بالصراحت ذکر نہیں کیا، لیکن یہ کہا ہے کہ یہ تجویز یورپین اسٹاف اور "بعض اور یورپین افسروں" کی تھی۔ اور سر سیّد نے اپنی مرضی کے خلاف اور سیّد محمود کی سخت ناپسندیدگی کے باوجود اسے اختیار کیا۔

سرسیّد کے ایک معاصر: مولوی مظہر اللہ بچھراونی

افضال الرحمٰن

ولادت: ۱۸۳۰ء، بچھراؤں ضلع مرادآباد۔ یوپی

وفات: ۱۹۰۶ء مرادآباد

مدفن: ڈیوڑھی آغا میر، لکھنؤ

حلیہ: درمیانہ قد، کشادہ سینہ و پیشانی، چمپئی رنگ، بڑی روشن آنکھیں جن میں سُرخ ڈورے نمایاں، نہایت حسین سفید داڑھی اور پٹھے۔ بڑی بارعب اور نورانی شکل۔

تعلیم سے فارغ ہو کر کلکٹری بجنور میں سررشتہ دار مقرر ہوئے اور ۱۸۵۷ء تک وہاں مقیم رہے۔ اسی زمانے میں سرسیّد احمد خاں بجنور میں بسلسلۂ ملازمت مقیم تھے۔ سرسیّد احمد خاں سے مولوی مظہر اللہ صاحب کے خاندانی مراسم تھے۔ سرسیّد احمد خاں، مولوی صاحب پر بہت شفقت فرماتے تھے۔ بجنور میں ایک ساتھ قیام کی وجہ سے سرسیّد احمد خاں، مولوی صاحب کی لیاقت، دیانت، شرافت کی قدر کرتے تھے ہمیشہ انھیں عزیزی سے خطاب فرماتے خطوں میں بھی یہی القاب لکھتے تھے اور ان پر شفقت بزرگانہ میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔

نظام حیدرآباد نے سرسیّد احمد خاں سے ایک قابل اور متدین شخص کو (حیدرآباد سے

متعلق انتظامی امور کی دیکھ بھال کے لیے بھیجنے کی فرمائش کی، اس وقت مولوی مظہر اللہ صاحب اپنی ملازمت سے سبک دوش ہو چکے تھے اور پنشن پاتے تھے۔ سرسید احمد خاں نے مولوی صاحب کو لکھا کہ اگر تم ہمت کرو تو میں تمھارا نام بھیج دوں۔ مجھے یقین ہے کہ تم اپنی قابلیت اور تجربہ کاری سے وہاں بہت ترقی کرو گے۔ لیکن وہ اپنے وطن اور بڑے کنبے کی وجہ سے اتنی دور جانے پر آمادہ نہ ہوئے اور اس جگہ کے لیے منشی مشتاق حسین صاحب کو بھیجا گیا۔ جو وہاں سے نواب وقار الملک بہادر ہو کر لوٹے۔

غدر ۱۸۵۷ء میں سرسید احمد خاں بجنور سے پھر اُن ضلع مراد آباد تشریف لے آئے تھے اور مولوی محمود عالم صاحب اور مولوی مظہر اللہ صاحب کے پاس مقیم رہے۔ حالات کی نزاکت کے پیش نظر انھوں نے خاموشی اختیار کر لی تھی۔

ایک مرتبہ مولوی مظہر اللہ صاحب اپنے سب سے چھوٹے صاحبزادے مولوی طفیل احمد صاحب کے ہمراہ سرسید احمد خاں سے ملنے علی گڑھ گئے۔ سرسید احمد خاں کے بعض عقائد اور انگریزی تعلیم کی حمایت اور علی گڑھ کالج کے قائم کرنے سے مولوی صاحب کو سخت اختلاف تھا۔ انگریزی تعلیم حاصل کرنے کو حرام جانتے تھے اور اس کا بارہا اظہار بھی کر چکے تھے لیکن بجنور سے لے کر سید صاحب کی وفات تک ذاتی تعلقات میں کبھی کوئی فرق نہ آیا۔ سرسید احمد خاں سے خط و کتابت اور استفسار حالات برابر جاری رہے۔ اس مرتبہ مولوی صاحب سرسید احمد خاں کے گھر ہی مہمان تھے۔ راس مسعود جو اس وقت چار پانچ سال کے ہوں گے وہ سرسید احمد خاں کے پاس آئے۔ انھوں نے راس مسعود کا تعارف مولوی صاحب سے کرایا۔ راس مسعود نے سلام کیا۔ مولوی صاحب نے انھیں ایک اشرفی دی۔ راس مسعود نے سلام کر کے لے لی اور فوراً سرسید احمد خاں کو پیش کر دی کہ وہ اسے کالج کے چندے میں شامل کر لیں۔ اس کی رسید مولوی صاحب کو پیش کر دی گئی۔ یہ لطیفہ ایسا تھا جس پر مولوی صاحب بھی دم بخود رہ گئے۔

مولوی مظہر اللہ صاحب کے دادا مولوی نور اللہ صاحب کے نواب نجیب الدولہ اور اُن کے خاندان کے خصوصی تعلقات تھے۔ مولوی مظہر اللہ صاحب کے قیام بجنور کے زمانے میں نواب محمود خاں (نواب نجیب الدولہ کے پوتے) سے قریبی مراسم رہے۔ غدر کے زمانے میں ضلع بجنور

جنگ آزادی کا اہم مرکز تھا اور نواب محمود خاں باغی افواج کے سپہ سالار تھے۔ انگریز حکام اپنی بے سروسامانی اور شکست کے آثار دیکھ کر سر سید احمد خاں کو ضلع کا انتظام سپرد کر کے نواب صاحب رام پور کی پناہ میں نینی تال وغیرہ روپوش ہو گئے اور وقت کا انتظار کرنے لگے کچھ عرصے کے بعد انگریز دوبارہ زور پکڑنے لگے تھے اور محمود خاں وغیرہ اپنی قوت جمع کرنے کے لیے خفیہ طور پر دورے کر رہے تھے۔ ان کی گرفتاری پر بڑے بڑے انعامات کے وعدے انگریزوں کی طرف سے کیے جا رہے تھے کہ ایک دفعہ آدھی رات کو کسی نے بہت آہستہ سے مولوی منظر اللہ صاحب کے مکان کے صدر دروازے پر دستک دی۔ اس زمانے میں سرِ شام لوگ اپنے دروازے بند کر لیتے تھے اور آنے والے کا نام اور پتہ معلوم کر کے اور اطمینان کر لینے کے بعد ہی کسی کو گھر میں گھسنے دیتے تھے۔ مولوی صاحب خود دروازے پر گئے اور دستک دینے والے کا نام پوچھا۔ جواب میں محمود خاں بتایا گیا۔ انھوں نے دروازہ کھول کر محمود خاں کو اندر لے لیا اور محمود خاں نے دو رات اور ایک دن اُن کے یہاں رہ جانے کی اجازت چاہی۔ نواب صاحب اور مولوی صاحب دونوں اس فرمائش اور اس کی تعمیل کرنے کی نزاکت اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف تھے۔ نواب صاحب نے اس یقین اور بھروسے پر یہ فرمائش کی کہ اس کی تعمیل ضرور ہوگی اور کسی بڑے سے بڑے لالچ پر بھی ان کی حفاظت میں کوتاہی نہیں ہوگی۔ ادھر مولوی صاحب کو یقین کامل تھا کہ اگر یہ راز افشا ہو گیا تو باغی کی امداد کا مجرم سزائے موت کا مستحق ہے اور اس زمانے میں ہر طرف یہی عملدرآمد ہو رہا تھا لیکن مولوی صاحب نے ان دیرینہ تعلقات کی بنا پر اور ایسے نازک وقت میں پناہ دینے سے انکار کرنا مُروّت اور انسانیت کے خلاف جانا اور بلا تامل ان کی مہمان داری اور نگرانی و حفاظت میں مشغول ہو گئے۔ اگلے دن رہ کر دوسری رات کو نواب محمود خاں رخصت ہو گئے۔ اس کے بعد انگریز جو اب تک اپنی جان چھپاتے پھرتے تھے، اب انھوں نے کافی قوت جمع کر لی تھی اور انتقام پر آمادہ تھے۔ ذرا سے شبہے یا ادنیٰ سی شہادت پر بغیر تحقیق و تفتیش سزائے موت کا حکم ہو جانا معمولی بات تھی۔ اسی دوران ایک تحقیقاتی کمیشن دمدمہ کی کوٹھی واقع مرادآباد میں بٹھایا گیا۔ اضلاع مرادآباد و بجنور وغیرہ کے ان مشتبہ لوگوں کو طلب کیا گیا جن کی شرکت غدر میں بتائی جاتی تھی۔ صدہا ملزمین وہاں جمع کر دیے گئے تھے۔ مولوی منظر اللہ صاحب کے خلاف بھی

بری ہوئی اور ان کو بھی حاضر کر دیا گیا۔ اراکین کمیشن میں مسٹر شیکسپیئر بھی تھے جو بجنور میں کلکٹر رہ چکے تھے اور مولوی صاحب کی صفات سے بخوبی واقف تھے۔ ان کی نظر مولوی صاحب پر پڑی اور وہ فوراً ریٹائرنگ روم میں چلے گئے۔ اور چپراسی کے ذریعے مولوی صاحب کو بلوایا اور پوچھا کہ تم یہاں کیسے؟ مولوی صاحب نے فرمایا کہ نواب محمود خاں کو دو رات اور ایک دن پناہ دینے کا الزام ہے۔ شیکسپیئر نے کہا کہ کیا یہ واقعہ صحیح ہے؟ اس پر مولوی صاحب نے فرمایا کہ بے شک یہ واقعہ صحیح ہے۔ اس پر شیکسپیئر بہت برافروختہ ہوا اور کہا کہ کیا تم جانتے نہ تھے کہ محمود خاں باغیوں کا سردار ہے اور اس کی امداد کرنا خود باغی ہونا ہے اور باغی کی سزا موت ہے؟ انھوں نے فرمایا کہ میں خوب جانتا تھا مگر ان قدیم تعلقات اور ایسے موقع پر پناہ دینے سے انکار کرنا میں مروّت اور انسانیت کے خلاف سمجھتا تھا، اسی لیے میں نے اس خطرے کو مول لینا گوارا کر لیا۔ اس جواب پر شیکسپیئر نے انھیں بہت ڈانٹا اور تعجب کیا کہ تم جیسے لائق، دیانت دار اور تجربہ کار اہل کار سے یہ بات بہت بعید تھی۔ اب وعدہ کرو کہ آیندہ کبھی ایسی غلطی نہ ہوگی۔ مولوی صاحب نے وعدہ کیا۔ شیکسپیئر نے انھیں حکم دیا کہ پھر ملزمین کی صف میں جا شامل ہوں اور خود دوسرے کمیشن کے ممبروں کے پاس جاکر ملزموں کی فہرست سے مولوی صاحب کا نام اپنی ضمانت پر خارج کرنے کو کہا اور بیان کیا کہ ان سے میں خوب واقف ہوں۔ انھوں نے جو کچھ کیا وہ ان کی اعلیٰ شرافت اور انسانی ہمدردی کی بیّن دلیل ہے جس میں کسی قسم کی بددیانتی یا بغاوت کا شائبہ بھی نہیں ہے چنانچہ سب ممبروں کی متفقہ رائے سے وہ بری کر دیے گئے۔

اس کے بعد وہ مدتوں تحصیل چاندپور ضلع بجنور اور میرگنج ضلع بریلی میں تحصیل دار رہے اور اپنی لیاقت، حسنِ انتظام، ہر دلعزیزی، رحم دلی اور انصاف پروری کی بدولت وہ عزّت و احترام عوام کے دلوں میں پیدا کر دیا جو مدتوں وہاں کی نواح میں ضرب المثل رہا۔

مولوی صاحب مرادآباد میں ڈپٹی کلکٹری کے عہدے پر مامور رہے۔ ان کا گھر درویشوں اور صوفیا کی آمد اور قیام سے ہمیشہ بابرکت رہتا، ان کے علاوہ گھر کے لوگوں کی کافی تعداد رہتی تھی۔ آخر مہینے میں بقال کے یہاں سے جنس اُدھار آنے لگتی۔ ایک عرب صاحب مہمان ہوئے اور کئی مہینے قیام رہا۔ وہ مولوی صاحب ممدوح کی متوکلانہ زندگی، زیر باری اور اُن کا مقروض ہونا دیکھتے رہے۔ چلتے

وقت انھوں نے تنہائی میں کہا کہ میں آپ کی سیرچشمی، مہمان داری اور کنبہ پروری دیکھتا رہا ہوں اب یہ چاہتا ہوں کہ آپ کو ایک کیمیا کا نسخہ دے دوں جو بہت سہل ہے۔ آپ کے سامنے بنا دوں گا جس سے آپ کی پریشانیاں ختم ہو جائیں گی۔ مولوی صاحب نے فرمایا کہ عنایت و کرم کا شکریہ مگر مجھے بھی کیمیا بنانا آتی ہے۔ عرب صاحب کو بڑا تعجب ہوا اور کہنے لگے کہ ہم نے تو اس کا کوئی اثر نہیں دیکھا۔ آپ روزانہ کتنی چاندی بنا لیتے ہیں؟ مولوی صاحب نے اپنی یومیہ تنخواہ بتا کر کہا کہ اتنی چاندی روز بنا لیتا ہوں۔ اس جواب کو سن کر عرب صاحب بہت محظوظ ہوئے اور زبردستی پاس رکھی ہوئی کسی کتاب پر نسخہ لکھ کر چلے گئے جو کبھی آزمایا نہیں گیا۔

تحصیلداری کے عہدے سے ریٹائر ہونے کے بعد جنرل عظیم الدین خاں صاحب نے ریاست رام پور کے قوانین مرتب کرنے کی ذمّے داری مولوی صاحب ممدوح کے سپرد کی۔ ریاست رام پور اپنی قدیم روایات، روہیلوں اور پٹھانوں کی بستی ہونے کی وجہ سے نواح و جوانب میں بڑی مشہور تھی۔ وہاں قانون کی گرفت بہت ڈھیلی تھی۔ چاقو زنی، قتل کی وارداتیں آئے دن کے واقعات تھے۔ مولف قانون کا عہدہ قائم کرنا اور ساری ریاست کے لیے قانون کو مرتب کرنا یہ جنرل عظیم الدین خاں کے اعلیٰ دماغ کی اُپج تھی۔ چنانچہ مؤلف قانون کے عہدے پر اُن کی نظر انتخاب مولوی مظہر اللہ پر پڑنا یہ خود اس بات کی دلیل تھی کہ قانون مکمل اور موثر ہوگا۔ اس کے بعد یہ قانون ریاست بھر میں جاری ہو گیا اور آخر تک جاری رہا۔ رام پور کے بے فکرے پٹھان اس بات سے سخت نالاں تھے کہ چار انچ لمبے پھلکے کے چاقو کی قانوناً ممانعت ہو گئی ہے۔ وہ اس قانون کو اپنے حقوق میں مداخلت تصوّر کرتے تھے۔

اُس زمانے میں رام پور بڑے علما، مشائخ، شعرا اور دوسرے اہلِ کمال حضرات کا ملجا و ماوا تھا۔ داغ دہلوی لال قلعہ کی تباہی کے بعد، امیر مینائی اور جلال لکھنوی اودھ کی بربادی کے بعد وہاں پہنچ چکے تھے۔ حضرت شاہ معصوم صاحب نقشبندی جو اپنے زمانے کے مشہور صوفیائے کرام میں سے تھے مستقل طور پر رام پور میں سکونت پذیر تھے۔ ان تمام عائدین سے خصوصی تعلقات اور مراسم مولوی صاحب کے رہے۔ بیشتر سے خط و کتابت جاری رہی۔ تقریباً ساری خانقاہوں سے ارادت و عقیدت کا واسطہ رہا۔ شاہ التفات احمد صاحب سجّادہ نشین ردولی شریف

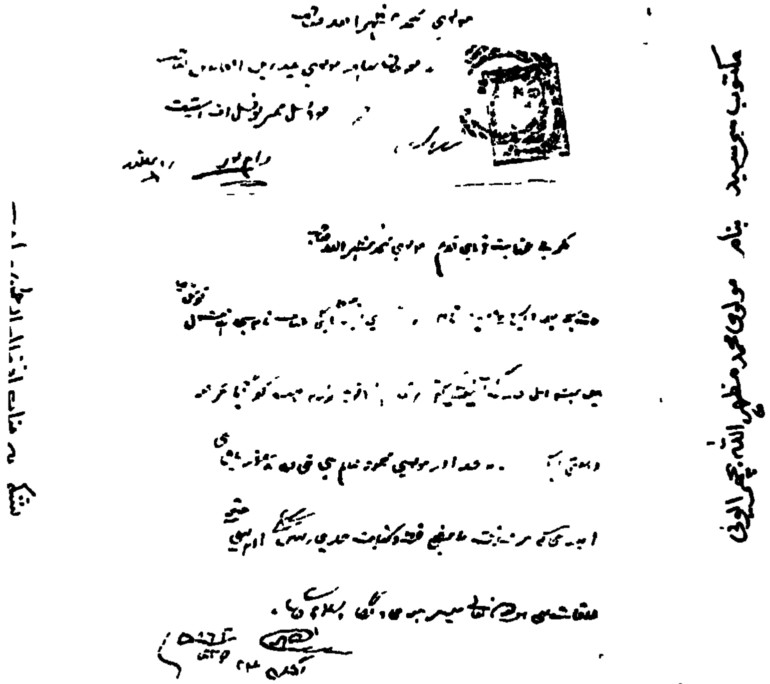
اور شاہ محمود احمد صاحب رُدولوی، شاہ عبد الرحیم صاحب سجادہ نشین کلیر شریف اور صاحبزادگان اجمیر شریف اکثر و بیشتر مہمان ہوتے رہے۔ اسی طرح اور درگاہوں اور خانقاہوں سے مراسم عقیدت جاری رہے۔ درگاہ حضرت مولانا عبد الرحمٰن صاحب لکھنؤ اور خانقاہ شاہ نیاز احمد صاحب بریلوی سے خصوصی تعلقات تھے۔

مولوی صاحب اپنے تقویٰ، عبادت اور تہجد گزاری اور اخلاقِ حسنہ کی وجہ سے نمونۂ اسلاف تھے۔ بڑے بڑے علماء و مشائخ سے مخلصانہ تعلقات اور رابطہ رہتا تھا۔ حضرت مولانا عبد الرحمٰن صاحب قدس سرہٗ سے حد درجہ عقیدت کی بناء پر اکثر و بیشتر درگاہ میں حاضری اور طویل عرصے قیام رہتا تھا۔ درگاہ شریف کے متصل ایک مکان حاصل ہو گیا تھا جس میں اپنا گھر بنا کر قیام فرماتے تھے۔

مولوی صاحب کو جس طرح قدرت نے اپنی اور نعمتوں سے نوازا تھا، اسی طرح ان کو اولاد کی کثرت اور سعادت و نیک بختی کی دولت بھی عطا فرمائی تھی۔ ان کے چھ صاحبزادے اور چار صاحبزادیاں ہوئیں۔ ان میں سے ہر ایک کو موروثی و پدری اخلاق حسنہ کا وافر حصّہ نصیب ہوا۔ انھوں نے اپنے بیٹوں، پوتوں اور پرپوتوں کو بھی پروان چڑھتے دیکھا۔ آخر عمر میں امراض کا غلبہ اور ضعف و نقاہت بڑھتی جا رہی تھی۔ بالآخر محلہ کاٹھ دروازہ، مراد آباد میں بغرض علاج قیام ہوا اور صبح صادق کے وقت اپنے صاحبزادوں، صاحبزادیوں، پوتوں اور نواسوں کے ہجوم میں جانِ عزیز جانِ آفریں کے سپرد فرمائی۔ انا للہ و انا الیہ راجعون

حسبِ وصیت مولانا محمد گُل صاحبؒ مدرس اوّل و مہتمم مدرسہ امدادیہ نے تمام و کمال غسل دیا اور شہر کے بزرگ و علماء و صلحاء تکفین میں شریک رہے اور بعد نماز جنازہ چار بجے شام لکھنؤ کو ریل سے سدھارے اور ڈیوڑھی آغا میر لکھنؤ میں حضرت مولانا عبد الرحمٰن قدس سرہٗ کی درگاہ میں گنبد شریف کے سامنے مزار بنا۔ صرف ایک سنگ مرمر کی سل نشان مرقد کے طور پر سطح صحن کے برابر بچھا دی گئی۔

(مکتوب سرسید بنام مولوی محمد مظہر اللہ مچھرایونی)



بخدمت

مولوی محمد مظہر اللہ صاحب

بذریعہ خان بہادر مولوی سید زین العابدین صاحب

جوڈیشنل ممبر کونسل آف اسٹیٹ۔ رام پور

رام پور۔ روہیلکھنڈ

مکرمے عنایت فرمای قدیم مولوی محمد مظہر اللہ صاحب

مدت کے بعد آپ کا عنایت نامہ بمعہ پٹاری انبہ پہنچا۔ آپ کی عنایت نامہ سے نہایت دل خوش ہوا۔ میں ہمیشہ آپ کی حالات کی تفتیش کرتا رہتا تھا۔ اگرچہ زمانہ بہت گزر گیا مگر جو دوستی آپ کی والد ماجد اور مولوی محمود عالم سے تھی وہ بدستور باقی رہی۔ امید ہے کہ برخلاف ماضی خط و کتابت جاری رکھیں گے اور موقع ملاقات بھی انشاء اللہ تعالیٰ میسر ہو جاویگا۔

والسلام

خاکسار

سید احمد۔ علی گڑھ ۱۸۹۳ء

سرسیّد احمد خاں کے ایک مخلص مکتوب الیہ

مولوی فریدالدین احمد ۔ رئیس گڑھ ۔ الٰہ آباد

الطاف حسین خاں شروانی

فکر و نظر علی گڑھ جنوری ۱۹۶۴ء میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں مرحوم کا ایک مضمون "سائنٹفک سوسائٹی سے متعلق (سرسیّد) کے غیر مطبوعہ خطوط" نظر سے گزرا جس میں سرسیّد اور مولوی سیّد فریدالدین احمد صاحب کی خط و کتابت بھی شامل ہے۔ خط نمبر ۱۴ مولوی سیّد فریدالدین احمد صاحب سرسیّد کو لکھتے ہیں :

"آپ کا عنایت نامہ مرقومہ ۹ر جولائی ۱۸۷۲ء ملا۔"

اس خط میں مولوی صاحب نے ایم ۔ اے ۔ او ۔ کالج علی گڑھ کو دی ہوئی اپنی رقم کو سود سے محفوظ رکھنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔

دوسرا خط نمبر ۱۸ از سرسیّد احمد خاں بنام مولوی فریدالدین احمد صاحب بزبان فارسی ۲۶ر جولائی ۱۸۷۲ء بنارس سے لکھا گیا ہے۔ اس فارسی خط سے سرسیّد اور مولوی صاحب کے تعلقات پر روشنی پڑتی ہے۔ سرسیّد احمد اپنے خط میں لکھتے ہیں :

" ایں چند حرف دردآمیز بدیں امید بجانب نوشتہ ایم کہ آنجناب ہم بر روسیاہی من نظر نہ انداختہ بجہت برادران خویش رو خوش خوئے خود بغرض تائید مدرسہ خالصاً للہ یک ماہ تنخواہ خود بذریعہ ہنڈوی درشتی

مرحمت فرمائید و اجر آں بر خدا بگذارند۔"

مولوی فریدالدین صاحب اپنے خط نمبر ۳۵ میں سرسید کو لکھتے ہیں:

"آخری ہفتہ جولائی ۱۸۷۲ء میں نیاز مند لکھنؤ گیا تھا اور راجہ محمد امیر حسن خاں صاحب (امیر الدولہ راجہ امیر حسن خاں بہادر رئیس محمود آباد) کی ملاقات سے مشرف ہوا تھا۔ میں نے ان کو ایک نوجوان ہونہار، عالی طبیعت پایا۔ اس مدرسہ و تدابیر مفیدہ اہل اسلام کی بابت باتیں ان سے ہوئیں۔ وہ بہت اس طرف دلدادہ معلوم ہوئے اور کمال مسرت و خوشی سے ممبر ہونا اس عملہ مجلس ترقی خواہ اسلامی کا منظور کیا۔ میرا یہ خیال ہے کہ اگر آپ ان سے اس طرح سے پیش آویں گے جیسا کہ مولوی محمد حیدر حسین صاحب کے ساتھ۔ تو ان سے بہت امور کی کاربرآری ممکن ہے۔ خود استطاعت کافی رکھتے ہیں اور دست گاہ کامل اودھ کے تعلقہ داروں پر ان کو حاصل ہے۔ میرے ملازمین دل نے اپنی تنخواہ نصف ماہ نومبر اس مدرسۂ اسلامی کے واسطے دینا منظور کیا ہے۔ یقین ہے کہ اور ملازمین بھی قصد کریں۔ اول دسمبر میں ان کی تنخواہ روانہ خدمت ہوگی۔ ۲۰ روپیے ۶ آنہ

منشی عماد اللہ	۷ روپیہ ۸ آنہ
نور محمد	۱ روپیہ ۸ آنہ
کریم بخش	۱ روپیہ ۸ آنہ
حسن علی	۱ روپیہ ۸ آنہ
محمود	۱۰ آنہ
خدا بخش	۱ روپیہ ۸ آنہ
سید نظیر علی	۱ روپیہ ۸ آنہ
حسو	۱ روپیہ ۸ آنہ

دین محمد ۱۰ آنہ
امام بخش ۲ روپیہ ۵ آنہ
کڑے و علاقات کے ملازموں کو بھی تاکید کی گئی ہے۔ یقین ہے کہ وہ بھی دیں۔ آپ بلا تکلف اس جلسۂ حال میں نام نامی راجہ صاحب کا مندرج فرمائیے۔ حاجت اطلاع و اجازت جدید کی نہیں ہے۔

مولوی سیّد فریدالدین احمد وکیل ہائی کورٹ
از مقام کڑہ (ضلع الہ آباد)

مولوی فریدالدین صاحب کے سلسلے میں مجھے ایک شجرہ (قلمی) جو مولوی صاحب کے ایک عزیز (جناب صفی الدین احمد کاظمی صاحب مقیم فتح پور) کے پاس محفوظ ہے سے پوری معلومات فراہم ہوئیں۔ یہ شجرہ مولوی فریدالدین صاحب مرحوم کی نظر سے گزر چکا ہے۔ شجرے کے مصنف نے لکھا ہے کہ مولوی صاحب نے اس شجرے کو خود دیکھا ہے اور اس کی صداقت کی تصدیق کی ہے۔ اس میں بہت ہی اہم معلومات فراہم کی گئی ہیں۔

ہلاکو خاں کے ہنگامے کے وقت مشہد مقدس سے سیّد قطب الدین نامی بزرگ مع اپنے خاندان کے ہندوستان کی طرف روانہ ہوئے۔ راستے میں سیّد قطب الدین کا انتقال ہوگیا۔ ان کے دو صاحبزادے تھے۔ ایک سیّد ابوالمظفر عرف سیّد محمد اور دوسرے سیّد ابوالخیر۔ یہ دونوں حضرات بہ عہد سلطان ناصرالدین محمود دہلی پہنچے۔ سیّد ابوالمظفر اور ان کی اولاد قصبۂ نگرام (ضلع لکھنؤ) میں قیام پذیر ہوئے اور سید ابوالخیر وارد کڑہ ہوئے۔ سیّد ابوالخیر کی دسویں پشت میں سیّد شاہ اشرف کے بیٹے سیّد شاہ بندگی فرید درویش سالک ہوئے اور انھوں نے ۹۸۱ھ (مطابق ۷۴-۱۵۷۳ء) سو سال کی عمر میں وفات پائی۔ ان کی نسل سے مولوی فریدالدین احمد صاحب ہوئے۔ ان کا نسب سادات موسوی مشہدی تھا۔

مولوی فریدالدین صاحب کے والد کا نام سیّد محمد رابے تھا۔ ان کے بھائیوں میں حافظ محمد حسن سیّد ریاض الدین عرف منّا میاں، حافظ ضیاء الدین، حافظ محمد حسین اور ایک بہن تاج بی بی تھیں۔ مولوی فریدالدین کی بیٹی کا نام نثار فاطمہ تھا اور بیٹے کا نام سیّد وحیدالدین

تھا، جن کے بیٹے سید محمد اسلم پاکستان میں حیات ہیں۔ سید ریاض الدین عرف منّا میاں
بیٹوں میں مولوی سید نبی اللہ (لکھنؤ میں ان کے نام کی نبی اللہ روڈ بڑی مشہور سڑک تھی۔
دوسرے سید حبیب اللہ (بیرسٹر) اور تیسرے مولوی محمد شاکر تھے۔

نبی اللہ صاحب کے بیٹے ولی اللہ صاحب فتح پور میں ڈپٹی کلکٹر تھے۔ مولوی سید حبیب صاحب بیرسٹر کے بیٹے سید حمید اللہ صاحب تھے۔ ان کے بیٹے اسد اللہ کاظمی (محکمۂ تعلیم اسد اللہ کاظمی دوسری شخصیت تھی) الٰہ آباد ہائی کورٹ میں وکیل ہیں، حج کر آئے ہیں۔ موصوف کوٹھی خان بہادر عبد الرؤف صاحب آئی۔ اے۔ ایس کی کوٹھی (۱۸ میور روڈ سول لائن) کی پر واقع ہے۔

مولوی فرید الدین صاحب نے کڑے محلہ قضیانہ میں لبِ گنگا ایک شان دار کوٹھی بنوائی تھی اور بڑی کثیر تعداد میں قلمی آموں کے باغات لگوائے تھے جو آج تک پھل دے رہے ہیں۔ بتایا جاتا ہے کہ اکبر الٰہ آبادی کو ملازمت میں لانے والے مولوی فرید الدین صاحب ہی تھے۔ ان کے متعلق ایک حوالہ یہ بھی دستیاب ہوتا ہے:

> "۱۸؍جنوری ۱۸۷۹ء بمقام علی گڑھ واسطے خریدنے اسباب ضروری میز، کرسی، وغیرہ متعلقہ برخوردار مصطفیٰ علی بازار علی گڑھ گیا۔ اوّل مولوی فرید الدین احمد صاحب صدر اعلیٰ سے ملاقات کی۔ یہ رئیس کڑہ مانک پور کے ہیں اور مبلغ ۷۰۰ روپیہ تنخواہ پاتے ہیں[۳]"

مولوی صاحب کی عربی و فارسی تعلیم بڑی اعلیٰ تھی۔ شروع میں صدر اعلیٰ کی حیثیت سے پہلے آگرہ اور پھر علی گڑھ میں قیام فرمایا۔ بعد میں وکالت کی ڈگری حاصل کی۔ پیشۂ وکالت میں بڑا نام پیدا کیا۔ انگریزی حکومت سے خان بہادر کا خطاب ملا۔ مولوی صاحب کی تحریر اور تقریر کی بڑی شہرت تھی۔ کڑے میں ایک انگریزی اسکول قائم کیا (غالباً سرسید کی خواہش پر) اور یہاں کے باشندوں کے لیے صنعت و حرفت کے سامان بہم پہنچائے۔

مولوی فرید الدین صاحب کا نام آج بھی وکٹوریہ گیٹ سے یونین ہال جاتے ہوئے ایس۔ ایس ہال کے کونے میں ایک کنویں میں کندہ نظر آتا ہے۔ غالباً علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں یہی ایک مولوی صاحب

کی یادگار باقی رہ گئی ہے۔ ایک لمبی بیماری کے بعد ۱۹۱۵ء میں انتقال فرمایا۔ ان کے انتقال پر اکبر الہ آبادی نے یہ شعر کہا تھا:

اتنا جیے کہ جاننے والے گزر گئے پرساں رہا نہ کوئی تو چپ چاپ مر گئے

وفات کے بعد تعزیتی تجویز اجلاس ٹرسٹیان مدرسۃ العلوم علی گڑھ منعقدہ ۳۰ جنوری ۱۹۱۶ء زیر صدارت سیّد محمد علی صاحب جج منظور ہوئی جو حسب ذیل ہے:

"فقرہ نمبر ۵ سب سے اوّل حاجی محمد اسحاق خاں صاحب آنریری سکریٹری نے میجر سیّد حسن بلگرامی و خواجہ غلام الثقلین و خان بہادر مولوی فرید الدین صاحبؒ و میر عاشق علی صاحب مرحومین کی وفات پر اظہار افسوس کر کے ورٹ تعزیت پاس کرنے اور فاتحۂ خیر سے مرحومین کو یاد کرنے کی تحریک میں بالاتفاق قرار پایا کہ "یہ جلسہ مرحومین کے لیے دعائے مغفرت کرتا ہے اور خواہش کرتا ہے کہ مرحومین کے ورثا تک یہ پیغام ہمدردی پہنچا دیں"

(ناموران علی گڑھ، کارواں نمبر ۳، جلد ۲، ص ۱۱) ◆◆

حواشی

۱۔ لکھنؤ یونیورسٹی کے قانون کے استاد اور ایک مشہور بیرسٹر تھے جن کی مشہور کوٹھی امین آباد چوراہا میں آج بھی موجود ہے۔ میرے والد مرحوم نے ۱۹۲۶ء میں لکھنؤ یونیورسٹی سے قانون کی تعلیم حاصل کی ہے۔ بیرسٹر صاحب اس وقت حیات تھے اور قانون کا کلاس لیتے تھے۔

۲۔ افسوس کا مقام ہے مولوی فرید الدین صاحب کے پرپوتے جناب اسد اللہ صاحب کاظمی ۱۹۹۰ء میں انتقال فرما گئے۔ میں نے جب یہ مضمون مرحوم کو سنایا تو بے اختیار رو پڑے اور کہنے لگے سرسیّد احمد خاں کے اس محبوب دوست کو سب نے نظر انداز کر دیا ہے۔ آپ پہلے شخص ہیں جنھوں نے مولوی صاحب پر مضمون لکھا ہے۔

۳۔ اُردو میں نادر روزنامچہ۔ منظر علی سندیلوی، مرتبہ: نورالحسن ہاشمی۔ آج کل دہلی، ۱۹۸۲ء

سرسیّد اور علی گڑھ تحریک کے موافق اور مخالف

سیّد فرخ جلالی

ہر انقلابی کی ایک بڑی مشکل یہ ہوتی ہے کہ اس کو مصلح بھی بننا پڑتا ہے۔ سرسـ
ذہن اور ذوق دونوں کے مفکر تھے۔ ان کی بصیرت اور ذہانت نے علمی افق کی وہ تابانی دیکھ
تھی جس کا تعلق کائنات کے وسیع مطالعے اور ادراک سے ہوتا ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جب
ہندوستان کی تاریخ کا ایک اہم فیصلہ ہوگیا۔ یہ ایشیا کے سلسلے کا ایک خونیں سانحہ تھا
اب واقعہ بن چکا تھا۔ اس کو سیاسی اور معاشی اصطلاح میں غلامی اور غفلت کہا گیا لیکن
یہ حالات کا منطقی نتیجہ اور عام زبان میں تقدیر کا لکھا سمجھا گیا۔ زندگی کی اس کٹھنائی کو حیات کی
رعنائی میں بدلنا سرسیّد کا بڑا کارنامہ بلکہ صوفیانہ اصطلاح میں کرامات میں شامل ہونے کے
قابل ہے۔

ناکامیابی کے اسباب اور وجوہات کو سمجھنا مشکل ہوتا ہے لیکن بصیرت اور وجدان
کے لیے یہ مشکل رحمت بن کے آتی ہے۔ اس آئندہ آنے والی کامیابی کو ایک رہبر ہی سمجھ سکتا
ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جب مقامی افراد ہندوستان میں سماجی اصلاح کے کاموں میں مشغول
اور منہمک ہو گئے اس وقت سرسید کی نظر علوم کی توانائی پر پڑی۔

اب سرسیّد نے ہندوستان اور مسلمانوں کی تقدیر سنوارنے اور بدلنے کا ایک علمی
اور عملی فیصلہ کیا۔ اس میں سائنس کی قوت اور تحقیق اور تعلیم اور تدریس کی روشنی اہمیت کے حامل

تھے۔ سرسید نے یہ فیصلہ عمل کی آتشیں کٹھالی میں ڈال دیا۔ حکومت اور خواص اس آگ کی انقلاب آفریں گرمی اور شکل کو برداشت نہیں کر سکے۔ اس انقلابی قدم کو کچھ لوگوں نے سمجھا اور سرسید کا ساتھ دیا۔ وقت کی ضرورت کا احساس کیا۔ لیکن ایک طبقے نے حکومت کے اشارے اور شہ پر اپنی محدود سمجھ کی بنا پر سرسید کی علمی اور تعلیمی تحریکوں کی مخالفت شروع کر دی۔ اس تلخ اور شیریں داستان کو سمجھنا اور دہرانا آج کے جائزے کا مقصد اور منتہیٰ ہے۔

ہم آج اندازہ نہیں کر سکتے کہ اپنے مشن اور مقصد کی تشکیل اور تکمیل کے لیے سرسید کو ان محاذوں پر کیسی کیسی لڑائیاں لڑنی پڑیں اور ان راستوں کو تلاش کیا جو منزل تک جلد جاتے ہوں یا دیر میں منزل پر پہنچتے ہوں۔ اس کے سامانِ سفر الگ تھے۔

۱۸۵۷ء کے چھ برس بعد سرسید نے سائنٹیفک سوسائٹی کی بنیاد ڈالی۔ یہ وہ وقت تھا جب صنعتی ہندوستان زراعتی ہندوستان میں تبدیل ہو چکا تھا۔ زائد معاشی حالت خوشحالی کی نشانی ہوتی ہے۔ اس سائنٹیفک سوسائٹی میں ایک خاص طبقے کے انگریز حاکم، حاکموں کے وفادار اور مشتبہ وفادار زمیندار، چھوٹے درجے کے سرکاری عہدیدار اور ایک آزاد پیشے کے نمائندہ وکیل شریک ہوئے۔ یہاں مختلف پیشے کے لوگ جمع تھے۔ مذہب اور مسلک کی قید نہیں تھی، عیسائی اعلیٰ ذات کے ہندو اور مسلمان ایک چھت کے نیچے ایک نئی جہت کی طرف رواں تھے۔ مسئلہ اور منظر واضح اور صاف تھا۔ وسعت اور وجوہ اس بات کا تقاضا کر رہے تھے کہ ہر قسم کا سیکولر عمل روا رکھا جائے۔ سائنٹیفک سوسائٹی کے مقاصد یہ تھے :

۱۔ ان علوم اور فنون کی کتابوں کا جن کو انگریزی زبان میں یا یورپ کی اور کسی زبان میں ہونے کے سبب ہندوستانی نہیں سمجھ سکتے ایسی زبانوں میں ترجمہ کرنا جو ہندوستان کے عام استعمال میں ہو۔

۲۔ سوسائٹی کو کسی مذہبی کتاب سے سروکار نہ ہوگا۔

۳۔ وقتاً فوقتاً اپنے اجلاس میں علمی اور مفید مضمونوں پر لکچر دلوانا اور لکچر میں جس ہنر اور فن کا بیان ہو اس کو بشرطِ امکان علمی آلات کے ذریعے تجربہ کر کے دکھانا۔

۴۔ جب کبھی سوسائٹی مناسب سمجھے تو کوئی ایسا اخبار یا گزٹ یا روزنامچہ میگزین وغیرہ چھاپ کر مشتہر کرنا جس سے ہندوستانیوں کی فہم اور فراست کی ترقی متصوّر ہو۔

۵۔ ایشیا کے قدیم مصنفوں کی کمیاب اور نفیس کتابوں کو تلاش کر کر کے بہم پہنچانا اور چھاپنا۔

ان مقاصد میں محض انگریزی کا ذکر نہیں بلکہ یورپ کی زبانوں سے استفادے کا تذکرہ ہے۔ اُردو کے بجائے ہندوستانیوں کی عام استعمال کی زبانوں پر زور ہے جس میں اُردو کو ذریعہ اظہار رکھا گیا۔ مذہبی کتاب سے سروکار نہ ہوگا۔ علمی سائنس پر توجہ ہے۔ ہندوستانیوں کی فہم و فراست کی ترقی کی بات ہو رہی ہے۔ یہ کس صدی میں کس دور کے خواب دیکھے جا رہے ہیں۔ ہمارے زمانے میں تو یہ سب ابھی تک سوچنا بھی خواب ہے۔

یہ وہ زمانہ ہے جب خود سرسیّد مذہبی تصانیف اور تالیفات میں بھی مشغول ہیں۔

اب آیئں اور ان لوگوں کی فہرست پر نظر ڈالیں جو اس کام میں شریک کیے گئے ہیں:

۱۔ شاہ اسد علی وکیل، غازی پور　　۲۔ امجد علی وکیل، آگرہ

۳۔ شیخ اکبر علی وکیل، کان پور　　۴۔ مولوی حیدر حسین وکیل، آگرہ

۵۔ مرزا محمد رحمت اللہ بیگ وکیل (سرسیّد کے خاص دوست) بنارس

۶۔ سمیع اللہ خاں وکیل، دہلی　　۷۔ سیّد ظہور حسین وکیل، آگرہ

۸۔ سیّد فریدالدین احمد وکیل (سرسیّد کے دوست) الٰہ آباد

۹۔ سیّد فضل حق وکیل، علی گڑھ　　۱۰۔ قاضی محمد لطافت حسین وکیل، علی گڑھ

۱۱۔ حفیظ الدین حیدر وکیل (بعد کو الگ ہو گئے) مرزا پور

مقامی رؤسا

۱۲۔ نواب محمد امین اللہ خاں رئیس (الور والے) دہلی

۱۳۔ امجد علی خاں رئیس (مشہور حامد علی خاں کے والد) امروہہ

۱۴۔ محمد امداد علی خاں، رئیس، پہاسو ۱۵۔ محمد ارشاد علی خاں، رئیس، سعد آباد

۱۶۔ محمد الطاف علی خاں، رئیس، بریلی ۱۷۔ محمد احمد علی خاں رئیس، بوڑ ہانسی

۱۸۔ ابوالقاسم عبدالحکیم، رئیس، کلکتہ ۱۹۔ نور محمد اکبر علی خاں، رئیس، دہلی

۲۰۔ سید باسط علی، رئیس، جلالی ۲۱۔ راجہ سید باقر علی خاں پنڈراول اور کوٹانا

۲۲۔ تقی علی خاں، رئیس، دریاباد، الٰہ آباد

۲۳۔ نواب محمد حسن خاں، رئیس، (علی گڑھ تحریک کے خاص) سنوانی۔ بنارس

۲۴۔ نواب حمزہ علی خاں، رئیس، شیخوپورہ میرٹھ ۲۵۔ سید علی خاں، رئیس، بنارس

۲۶۔ شیخ شرف الدین، رئیس، (سرسید کے خاص دوست) شیخوپورہ بدایوں

۲۷۔ صفات احمد خاں، رئیس، غازی پور

۲۸۔ نواب ضیاء الدین احمد رئیس، (سرسید احمد کے خاص دوست) لوہارو دہلی

۲۹۔ قاضی محمد ظہور الحق، رئیس، غازی پور ۳۰۔ عبداللطیف خاں بہادر رئیس، کلکتہ

۳۱۔ عبدالاحد، رئیس، غازی پور ۳۲۔ قاضی عزیز الحق، رئیس، غازی پور

۳۳۔ شیخ عبدالحمید، رئیس، غازی پور ۳۴۔ عبدالعلی خاں، رئیس، بنارس

۳۵۔ مرزا عباس بیگ، رئیس، اودھ ۳۶۔ قاضی محمد عباس، رئیس، مراد آباد

۳۷۔ محمد عنایت اللہ خاں، رئیس (سرسید کے خاص دوست) بھیکم پور علی گڑھ

۳۸۔ محمد عبدالشکور خاں، رئیس، بھیکم پور علی گڑھ ۳۹۔ شاہ فرید عالم، رئیس، غازی پور

۴۰۔ شیخ محمد قطب الدین، رئیس، بریلی ۴۱۔ نواب لطف علی خاں، رئیس، چھتاری

۴۲۔ شیخ محمد جان، رئیس، غازی پور ۴۳۔ محمد مدد علی خاں، رئیس، غازی پور

۴۴۔ محمد مردان علی خاں رعنا، رئیس (راجستھان میں ریاستوں کے وزیر اعلیٰ) مراد آباد

۴۵۔ کنور محمد معشوق علی خاں، رئیس، چکا پھل ۴۶۔ کنور معشوق علی خاں، رئیس، دانپور

۴۷۔ نواب محمد مہدی علی خاں، رئیس، رامپور اور بریلی

۴۸۔ میر محمد حسن، رئیس (سادات بارہ) سنبھل ہیڑہ مظفر نگر

۴۹۔ نجم الدین حیدر، رئیس (غالب کے دوست) شیخوپور بدایوں

۵۰۔ محمد نصرت خاں، رئیس، سمیرہ

۵۱۔ کنور وزیر علی خاں، رئیس (ڈپٹی کلکٹر مجسٹریٹ، غالب کے مخالف)

۵۲۔ محمد یوسف حسین خاں، رئیس، پٹنہ۔ عظیم آباد

۵۳۔ نواب علی رضا خاں قزلباش، رئیس، لاہور

۵۴۔ محمد عمر، رئیس، زمانیہ ۵۵۔ سید کرامت علی متولی، رئیس (الگ ہو گئے تھے) ہوگلی

۵۶۔ صاحبزادہ احمد علی خاں (خاندان ٹیپو سلطان) کلکتہ

۵۷۔ محمد حبیب اللہ خاں، صدر الصدور (جج) مرزا پور

۵۸۔ مولوی خورشید علی خاں، صدر الصدور، الہ آباد ۵۹۔ قاضی عنایت حسین صدر الصدور، فرخ آباد

۶۰۔ محمد بخش صدر الصدور، (الگ ہو گئے علی بخش کے بھائی جو سر سید کے بڑے مخالف تھے) بدایوں

۶۱۔ محمد حسن خاں عثمانی، صدر الصدور، بریلی۔ بدایوں

۶۲۔ محمد مومن علی خاں، صدر الصدور، شاہجہاں پور

۶۳۔ احمد حسین، تحصیلدار، باندہ ۶۴۔ حامد علی خاں، تحصیلدار، باندہ

۶۵۔ سید حسن رضا رضوی، تحصیلدار، کانپور ۶۶۔ شیخ سراج الدین احمد، تحصیلدار، چائل الہ آباد

۶۷۔ شیخ صلاح الدین، تحصیلدار، بھوپال ۶۸۔ سید ضامن علی، تحصیلدار، کانپور

۶۹۔ سید علی حسن خاں، تحصیلدار، بنارس ۷۰۔ فضل احمد، تحصیلدار، فرخ آباد

۷۱۔ مرزا فخر الدین بیگ، تحصیلدار، باندہ ۷۲۔ سید قادر علی، تحصیلدار، نگینہ

۷۳۔ سید قربان علی، تحصیلدار، الہ آباد ۷۴۔ سید محمد کمال الدین حسین، تحصیلدار، ولیل نگر

۷۵۔ محمد صدیق، تحصیلدار، بلند شہر

۷۶۔ مہدی علی خاں، تحصیلدار (سر سید کے دوست محسن الملک) اٹاوہ

۷۷۔ حکیم نصیر الدین، تحصیلدار، جون پور ۷۸۔ نور علی، تحصیلدار، مرزا پور

۷۹۔ سید امداد العلی، ڈپٹی کلکٹر، آگرہ ۸۰۔ سید تراب علی، ڈپٹی کلکٹر، بدایوں

۸۱۔ ولیل الدین احمد خاں، ڈپٹی مجسٹریٹ، کلکتہ

۸۲۔ محمد سلطان خاں، ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ، نہر گنگ

۸۳۔ سید محمد مبین خاں، ڈپٹی کلکٹر، فرخ آباد

۸۴۔ محمد کریم، ڈپٹی کلکٹر (ایم۔اے۔او کالج کے پہلے جلسے کے صدر) بدایوں۔ اعظم گڑھ

۸۵۔ سید ناصر علی ذوالقدر، ڈپٹی کلکٹر، الہ آباد ۸۶۔ شیخ الٰہی بخش، ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ نہر جمنا، دہلی

۸۷۔ شیخ برکت علی، منصف، گورکھپور ۸۸۔ سید ذاکر حسین، منصف، الہ آباد

۸۹۔ محمد عبدالقیوم، منصف، الہ آباد

۹۰۔ محمد زین العابدین، منصف (سرسید کے بے تکلف دوست) مچھلی شہر

۹۱۔ مولانا سلطان حسن عثمانی، منصف، بریلی

۹۲۔ مرزا عابد علی بیگ (سرسید کے خاص ساتھی) مرادآباد

۹۳۔ محمد کرامت اللہ، منصف، شاہجہاں پور ۹۴۔ حفیظ الدین احمد، منصف، علی گڑھ

اس کے علاوہ مندرجہ ذیل مختلف عہدیدار اور دوسرے اشخاص بھی ممبر تھے:

۱۔ الطاف حسین، میرٹھ ۲۔ مولانا امانت اللہ، غازی پور

۳۔ محمد آغا جان، دہرہ دون ۴۔ سید اولاد حسین، ناگپور

۵۔ مولوی سراج احمد، جسٹس کرامت حسین کے والد، گنتور

۶۔ منشی ثناء اللہ ۷۔ منشی بخش علی، غازی پور

۸۔ دلیل الدین احمد، غازی پور ۹۔ سعادت علی خاں، غازی پور

۱۰۔ سید سردار علی، راولپنڈی ۱۱۔ صفدر حسین خاں

۱۲۔ عبیداللہ عبیدی (کلکتہ کے مشہور دانش مند، کلکتہ

۱۳۔ عبدالکریم منصوری ۱۴۔ عبدالعلی، بھوپال

۱۵ غلام حیدر خاں، علی گڑھ ۱۶۔ شیخ غلام حسین (تاولی میں ملازم)

۱۷۔ محمد مظہر اللہ (سرسید کے خاص دوست) بچھرایوں

۱۸ مولوی محمد حسن، بجنور

۱۹۔ محمد نظام علی خاں، علی گڑھ

اپنے زمانے کے مشہور رئیس ہندوؤں نے اس تحریک کی حمایت کی منتخب فہرست دی جاتی ہے:

۱- پنڈت من پھول (محمد حسین آزاد کے سرپرست) بعد کو الگ ہوگئے۔
۲- دکھنا رنجن سکریٹری انجمن اودھ (الگ ہوگئے)
۳- چنی لال رئیس بنارس (الگ ہوگئے) ۴- اجودھیا پرشاد
۵- رائے بختاور سنگھ، بدایوں ۶- بابو لال رئیس، کان پور
۷- مہاراجہ ایشر پرشاد کاشی نریش (سرسید کے خاص سرپرست)
۸- لالہ امرت لال، ہاتھرس ۹- رائے بلدیو بخش ۱۰- لالہ بنارسی داس، لکھنؤ
۱۱- شاہ بدری داس، کان پور ۱۲- کنور بکرماں سنگھ (سکھ)، کپورتھلہ
۱۳- بہاری لال رئیس، کان پور ۱۴- پیارے موہن بنرجی، بنارس
۱۵- مہاراجہ مہر بخش سنگھ، ڈمراؤں شاہ آباد ۱۶- مادھو لال رئیس، بنارس
۱۷- رائے مان رائے، وکیل سرکار، آگرہ ۱۸- چوبے موہن لال، تحصیلدار، ہاتھرس
۱۹- راجہ مادھو سنگھ رئیس امیٹھی سلطانپور ۲۰- مہیش چندر گھوش، کانپور
۲۱- سردار نہال سنگھ، لاہور ۲۲- دیوان نہال چند وکیل مہاراجہ جموں (کشمیر) لاہور
۲۳- نول کشور لکھنؤ، علی گڑھ ۲۴- راؤ ہندوپت، جاگیردار، علی پورہ
۲۵- ہنومان پرشاد وکیل، آگرہ ۲۶- ہیم چندر سنگھ رئیس، کانپور

ان ناموں سے تھوڑا سا اندازہ ہوسکتا ہے کہ نئے ہندوستان کو جگانے میں سرسید نے کیا حصہ لیا:

۱- رگھناتھ سہائے تیواری، الہ آباد ۲- سالگ رام تحصیلدار، ہوشیار پور
۳- شیو بالک سنگھ رئیس، غازیپور ۴- رائے شنکر داس، مراد آباد
۵- شیام سندر رئیس، مراد آباد ۶- طالع مند پرشاد تحصیلدار، غازی پور
۷- کالی پرستو سنگھ رئیس، کلکتہ ۸- کالکا پرشاد، بدایوں
۹- راؤ کرن سنگھ (آئندہ سرسید کی مدد کی) برولی، علی گڑھ

۱۰۔ کشن سہائے، میرٹھ ۱۱۔ لالہ کلومل رئیس، کان پور
۱۲۔ لالہ گلاب سنگھ وکیل سرکار، مرادآباد ۱۳۔ گردھاری لال چوبے رئیس مرادآباد
۱۴۔ لکھمی نرائن سین رئیس، غازیپور ۱۵۔ لالہ لکھمن شنکر رئیس، علی گڑھ
۱۶۔ لوک من داس وکیل، (کالج میں سرسید کے مددگار) علی گڑھ
۱۷۔ راجہ پرتاپ سنگھ ۱۸۔ راو پردمن کشن، مرادآباد ۱۹۔ راجہ پرتھی سنگھ، آرہ
۲۰۔ راجہ تیج پال سنگھ، الہ آباد ۲۱۔ راجہ شیکم سنگھ، مرسان علی گڑھ
۲۲۔ راجہ جے کشن داس (سرسید کے دوست) مرادآباد
۲۳۔ پنڈت جوالا پرشاد، فرخ آباد ۲۴۔ چندر شیکھر، بدایوں
۲۵۔ راجہ دیو نرائن سنگھ، بنارس ۲۶۔ چوبے دین پت رائے، آگرہ
۲۷۔ درگا پرشاد، علی گڑھ ۲۸۔ راجہ دیبی سنگھ، دہلی
۲۹۔ دیوان دیاشنکر، ہوشیارپور ۳۰۔ دیبی پرشاد، علی گڑھ
۳۱۔ مہاراجہ دگوجے سنگھ، بلرام پور ۳۲۔ رام غلام سنگھ تحصیلدار، غازی پور
۳۳۔ روپ چندر گھوش، غازی پور ۳۴۔ رام نرائن رئیس، کان پور

سرسید نے سائنٹیفک سوسائٹی میں زراعت کے جدید ترین تجربے کرائے۔ قانون پر لکچر دلوائے گئے۔ جدید سائنس پر کتابیں لکھوا کر چھاپی گئیں لیکن انگریزی حکومت کے دباؤ میں اس عظیم الشان تجربہ کو بھی ایک تجربہ سمجھنا پڑا۔

۷۰-۱۸۶۹ء میں وہ لندن گئے وہاں انھوں نے اس وقت کے یوپی کے گورنر ولیم میور کی کتاب لائف آف محمد کا دنداں شکن جواب لکھا۔ سرسید اپنے دونوں بیٹوں سید حامد اور سید محمود کی تعلیم کے لیے گئے۔ سرسید نے جب ۱۸۷۰ء میں لندن سے لوٹے تو محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کا منصوبہ اور تہذیب الاخلاق جیسا عہد آفریں رسالہ لے کر آئے۔

سرسید نے لندن جانے سے پہلے ایک بڑی غلطی کی جس سے حکومت کے ارباب ناراض ہو گئے یعنی ۱۸۶۶ء میں انھوں نے ایک اخبار اخبار سائنٹیفک سوسائٹی جاری کر دیا۔ سرسید اس اخبار کی پالیسی کے نگراں تھے۔ پہلے ہی سال میں حکومت نے اخبار کی پالیسی اور لب ولہجے کا سخت

نوٹس لیا اور اس کے ایڈیٹر علو رمحمد کو الگ کرنا پڑا۔ حکومت نے اس رجحان کو باغیانہ بتایا۔[1]

انگریزی حکومت سرسید کے رویے کو تبدیل نہیں کرسکی اور آیندہ ۳۲ برس (۱۸۹۸ء) تک سرسید کا یہ اخبار اسی طنطنے اور مزاج سے نکلا۔ مداح پیدا کرتا رہا، مخالفت ہوتی رہی۔ حیاتِ جاوید میں یہ تلخ کہانی نہیں ہے۔

سرسید نے لندن میں دیکھا کہ وہاں کے اخبار اور رسالے تبدیلی اور تفکر کے بہت بڑے علمبردار ہوتے ہیں اسی لیے انھوں نے رسالہ تہذیب الاخلاق کا منصوبہ تیار کیا۔ یہ رسالہ ہندوستان میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کی تحریک کا ترجمان، دینی فکر میں تجدد اور تحقیق کی آواز اور سماجی اقدار کی نئی تشکیل کا ذریعہ بن کر ظاہر ہوا۔ حکومت پسند اور قدامت پسند طبقے نے اس کو پسند نہیں کیا حکومت اعلیٰ مغربی تعلیم کے رواج کو پسند نہیں کرتی تھی۔ اسی دوران میں ۱۸۷۲ء میں انڈمان نکوبار میں پہلی مرتبہ انگریز وائسرائے لارڈ میسو کا غلطی سے قتل ہوگیا، قاتل شیر علی کو معلوم نہیں تھا کہ وہ وائسرائے کو قتل کررہا ہے۔ نئے وائسرائے لارڈ نارتھ بروک نے کالج کی حمایت کا فیصلہ کیا۔

سرسید کے بڑے مخالف علی بخش بدایونی اور سید امداد العلی حکومت کے خطاب یافتہ اور ملازم تھے۔ ان کی مخالفت سرکاری اشارے پر تھی۔

۱۸۷۲ء میں سرسید نے بنارس سے ایک کتاب شائع کی جس میں ان لوگوں کی رائے کا خلاصہ پیش کیا تھا جو کالج کے تعلیمی منصوبے کو ایک خاص شکل میں دیکھنا چاہتے تھے ان میں مشہور مفکر میسح الدین کاکوروی جو لندن میں رہ چکے تھے اور جن کا خاندان پچھلے ستر برس سے انگریزی حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر متمکن تھا۔ اس میں مسیح الدین کاکوروی کا رسالہ شامل تھا۔ سخاوت علی مدہوش اور سید مہدی علی کے رسائل شامل تھے۔ حالی کا یہ بیان غلط ہے کہ سرسید ڈسپاٹک (خودرائے) طبیعت کے مالک تھے۔ سرسید نے ہر مرحلے پر مشورے کو اہمیت دی لیکن اپنی رائے اور عمل کو اختلاف میں الجھایا نہیں بلکہ سلجھایا اور آخر ۲۴ مئی ۱۸۷۵ء کو

۱۔ ملاحظہ ہو نارتھ ویسٹ پراونسی کی رپورٹ۔

علی گڑھ میں محمد کریم کی صدارت میں ایم۔ اے۔ او کالج کی بنیاد ڈال دی اور یہاں سے وہ قافلہ شروع ہوا جس نے ہندوستان کے بدلنے میں بہت بڑا رول ادا کیا۔ اس کالج نے صرف مسلمانوں کو فائدہ نہیں پہنچایا بلکہ ہندو بھی اس کے فائدے سے دور نہیں رہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ مسلمانوں نے محمڈن اینگلو اورینٹل کالج سے اتنا فائدہ نہیں اٹھایا جتنا اعلیٰ ذات کے ہندوؤں نے اٹھایا۔ اساتذہ اور طالب علم دونوں میں وہ ضرورت سے زیادہ نمائندگی رکھتے تھے۔ یہ علم اور تدریس کا انوکھا تجربہ تھا جہاں مقصد اور محور مسلمان تھے لیکن ہندو زیادہ فیض یاب ہوئے۔ اس کی بڑی وجہ انگریزوں کی ظاہری اور درپردہ مخالفت تھی۔ یہاں یہ بات کہنا ضروری ہے کہ کالج اور سرسید کے خلاف یہ مشہور کیا گیا کہ سرسید نے کالج زمینداروں کے لیے قائم کیا۔ اودھ کے اضلاع سے نہ ہونے کے برابر طالب علم آئے۔ وہاں انگریزی حکومت کی گرفت زیادہ تھی۔ اگر پنجاب سے مسلمان نہ آتے تو شاید کالج بند ہو جاتا۔ رنجیت سنگھ کے زمانے میں پنجاب کے مسلمان تباہ ہو گئے۔ پٹیالہ کی ریاست مسلمانوں کی سرپرست تھی خلیفہ سید محمد حسین وزیر اعظم پٹیالہ کی کوشش سے پہلی بڑی امداد مہاراجہ پٹیالہ نے دی۔ کالج کی مخالفت میں انگریزوں کے ہمنوا زمیندار اور دوسرے درجے کے مولوی آگے آگے تھے اور یہ وہ لوگ تھے جن کے مقاصد قلیل، جن کی نظر محدود تھی اور جن کا حوصلہ مسدود تھا۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ کالج کے اورینٹل سیکشن جہاں قدیم درس نظامی اور جدید علوم کی تدریس جاری تھی، اس شعبے کو طالب علم نہیں مل رہے تھے۔ اس شعبے میں مولانا محمد اکبر ابن مولانا نور الحسن کاندھلوی موجود تھے۔ بعد میں شبلی نعمانی اسی شعبے میں استاد ہو کر آئے۔ آخر میں درس نظامی کی تعلیم کا یہ شعبہ ۱۸۸۵ء میں بند ہو گیا۔ مگر سید محمود اس شعبے کو زندہ رکھنا چاہتے تھے۔

سرسید نے ۱۸۸۲ء کے ہنٹر تعلیمی کمیشن کے سامنے صاف صاف بتایا کہ انگریز حکام ہندوستان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان اعلیٰ مغربی تعلیم کا رواج نہیں چاہتے ہیں۔ سرسید نے کہا کہ تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔ سرسید کی یہ آواز جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بار بار دُہرائی گئی۔ سرسید نہایت پامردی سے لڑتے رہے مگر یہ واقعات داستان بن کر بھی حیات جاوید کے صفحات سے غیر حاضر رہی۔ اور یہی وجہ ہے کہ سرسید کو کالج کی ترقی اور تعمیر کے لیے روپیہ

نہیں مل رہے تھے اور طالب علم بھی نہیں مل رہے تھے۔ مسلمان استاد نہیں مل رہے تھے۔ ٹیچر ڈپٹی کلکٹر بن رہے تھے۔ سرسید کی تعلیمی جدو جہد کی کہانی مصیبتوں اور مشکلوں کے کانٹوں کی راہ ہے۔ یہاں بغیر آبلوں کے پاؤں زخمی ہیں' یہ مخالفت روز بروز بڑھتی گئی اور یہاں تک کہ سرسید نے کالج کی تحریک کو ایک تعلیمی تحریک میں تبدیل کردیا اور ۱۸۸۶ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانگرس کی بنیاد ڈال دی۔ اب انھوں نے مختلف جگہ جلسے کے لیے اور مسلمانوں کو تعلیم کے لیے جگانا چاہا۔ اس میں ان کو کچھ موافق بھی ملے۔ سرسید کے سامنے اس کانفرنس کے گیارہ جلسے ہوئے۔ جن لوگوں نے ان جلسوں کی صدارت کی ان میں حشمت اللہ' عماد الملک سید حسین' جسٹس شاہ دین وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔ اس کانفرنس کے بنانے کے تین برس بعد سرسید کو دسمبر ۱۸۸۹ء میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کے لیے قانون ٹرسٹیاں بنانا پڑا کیوں کہ گورنمنٹ کالج کو ایک عربی فارسی کا کالج بنانا چاہتی تھی۔ الٰہ آباد یونیورسٹی کو سرسید نے ایک لاہور کے طرز کی اورینٹل یونیورسٹی نہیں بننے دیا۔ اس قانون ٹرسٹی میں سید محمود کے آئندہ سکریٹری ہونے کا ذکر تھا۔

اب سرسید کے پرانے ساتھی سمیع اللہ خاں اور خواجہ محمد یوسف بھی سرسید کے مخالف ہوگئے' علی گڑھ اور بلند شہر کے رئیس انگریزی حکومت کے اشارے پر سخت مخالف ہوگئے۔ نواب لطف علی خاں چھتاری جن کے والد نواب محمود علی خاں چھتاری سرسید کے پہلے سے مخالف تھے۔ سرکاری ملازمین کا ایک طبقہ اور مقامی رئیسوں کا ایک حصہ نہ صرف اختلاف رکھتا تھا بلکہ سرسید اور ان کی تعلیمی تحریک کا دشمن تھا' یہاں تک کہ سرسید کی جان بھی خطرے میں پڑگئی۔ سرسید کے انگریز سوانح نگار گراہم جو سپرنٹنڈنٹ پولیس بھی تھے اور حالی نے حیاتِ جاوید میں اس کی گواہی دی ہے کہ مخالفین کا جوش بہت بڑھ گیا تھا۔ یہ عجب اتفاق ہے کہ حالی سرسید کے مخالفین کے گروہ سے ہمدردی رکھتے تھے جس کا اقرار حیاتِ جاوید میں موجود ہے۔ سرسید نے حالی سے اپنی سوانح حیات لکھنے کو منع کیا تھا اور کاپی خالی لوٹا دی تھی۔

وہ حضرات جو پہلے سرسید کے ساتھ تھے اور بعد میں ۱۸۸۹ء میں مخالف ہوگئے ان میں سے چند کے نام یہ ہیں :

۱۔ سمیع اللہ خاں ۲۔ حمید اللہ خاں (مولوی سمیع اللہ کے بیٹے)

۱۔ محمد رفیق ابن الٰہی بخش، دہلی ۴۔ محمد مظفر حسین ۵۔ منشی صفدر حسین ۶۔ محمد کریم

۔ خواجہ فضل احمد ۸۔ کنور محمد عبدالغفور ۹۔ محمد مسعود علی خاں ۱۰۔ خواجہ محمد یوسف

۱۔ کنور محمد لطف علی خاں ۱۲۔ خواجہ محمد اسمٰعیل

ان سب مخالفین کے بارے میں سرسیّد نے مجبوراً لکھا:

"چونکہ مخالفین نے جو تعداد میں محدودے چند ہیں اور صرف پارٹی فیلنگ سے اور صرف نفسانیت سے مخالف پارٹی قائم کرکے ایک دوسرے کی رائے نقل کی تھی اور یہ خطوط بھی اُسی طرح ایک دوسرے کی نقل یا خلاصہ ہیں اور بجز مخالف پارٹی بنانے کے قومی ہمدردی یا کالج کے فائدے کا کچھ خیال نہ تھا۔

سرسیّد احمد خاں

۲۸ دسمبر ۱۸۸۹ء

قانون ٹرسٹیاں کی حمایت میں نذیر احمد، ذکاء اللہ، عماد الملک، ان کے بھائی سیّد حسن، سیّد علی بلگرامی، محمد حیات خاں رئیس واہ نواب مزمل اللہ خاں اور ان کے بھائی احمد سعید خاں نے سرسیّد کا ساتھ دیا۔

جن مقتدر حضرات نے سرسیّد کا ساتھ دیا ان کی فہرست یہ ہے:

۱۔ اسمٰعیل خاں رئیس دتاولی (سرسیّد کا ان کے گھر پر انتقال ہوا)

۲۔ مولانا عنایت رسول، چریا کوٹ اعظم گڑھ

۳۔ نواب محمد علی خاں ابن مصطفیٰ خاں شیفتہ ۴۔ سید محمد میر، دہلی میرٹھ

۵۔ سیّد محمد علی ۶۔ ہادی یار خاں، دادوں علی گڑھ

۷۔ میر عاشق علی، جلالی علی گڑھ ۸۔ محمد موسیٰ خاں، دتاولی

۹۔ سیّد محمد احمد خاں (سرسیّد احمد کے بھتیجے)، سیتاپور

۱۰۔ سیّد امجد علی (پروفیسر)، صادق پور الٰہ آباد ۱۱۔ ذکاء اللہ، دہلی

۱۲۔ محمد برکت اللہ خاں، لاہور ۱۳۔ چراغ علی اعظم یار جنگ، حیدر آباد

۱۴۔ شمس العلماء عبدالرؤف، پٹنہ ۱۵۔ محمد اکرام اللہ خاں، دہلی

۱۶۔ وقار الملک مشتاق حسین، امروہہ ۱۷۔ سید محمد حامد، دہلی

۱۸۔ فتح نواز جنگ، حیدرآباد ۱۹۔ محمد امتیاز علی وزیر اعظم بھوپال، کاکوری

۲۰۔ صاحبزادہ عبید اللہ خاں، ٹونک ۲۱۔ خلیفہ سید محمد حسین، پٹیالہ

۲۲۔ خلیفہ سید محمد حسن، پٹیالہ ۲۳۔ سید اقبال علی، حیدرآباد

۲۴۔ نواب مزمل اللہ خاں، علی گڑھ ۲۵۔ سردار محمد حیات خاں، واہ۔ کشمیر

۲۶۔ نظام الدین حسن، حیدرآباد ۲۷۔ محمد حشمت اللہ خاں، فتحپور

۲۸۔ عبد المجید خاں، جونپور ۲۹۔ عبد الشکور خاں شروانی، علی گڑھ

۳۰۔ مرزا عابد علی بیگ، مرادآباد ۳۱۔ سید فرید الدین، الٰہ آباد

۳۲۔ رحمت اللہ بیگ (سرسید کے خاص رفیق) بنارس

۳۳۔ سید محمود، علی گڑھ ۳۴۔ میر تراب علی، آگرہ

۳۵۔ محمد موسیٰ خاں، دتاولی

۳۶۔ الطاف حسین حالی (۱۸۸۹ء) میں مخالف رہے، ۱۸۹۲ء میں ممبر ہوئے) پانی پت

۳۷۔ محمد شاہ دین، لاہور ۳۸۔ سید اشرف الدین، کلکتہ

۳۹۔ نواب امیر حسن خاں، کلکتہ ۴۰۔ آفتاب احمد خاں، علی گڑھ

۴۱ علاء الحسن ابن مولانا محمد اکبر، کاندھلہ ۴۲۔ محمد بدر الحسن، کاندھلہ

۴۳۔ مرزا احمد وحید خاں طالب، دہلی ۴۴۔ نواب امیر الدین احمد خاں، لوہارو

۴۵۔ سید محمد محسن ذوالقدر، جونپور

مخالفت اور موافقت کے سیلاب اور بہاؤ نے طے کر دیا کہ سرسید کا راستہ ٹھیک تھا اور آیندہ صدی شاید سرسید کی تحریک کو سراہے اور سمجھے۔ ◆◆

سرسیّد، اسلام اور مُسلمان

جواہر لال نہرو / ترجمہ : سیّد عابد حسین

جب لوگ رفتہ رفتہ غدر کی ہولناک تباہی سے سنبھلے تو اُن کے ذہنوں میں ایک خلا تھا اور اُنھیں کسی ایسی چیز کی تلاش تھی جو اُس خلار کو پُر کردے۔ برطانوی حکومت کو تو چاروناچار قبول کرنا ہی پڑا مگر ماضی سے قطع تعلق کا نتیجہ صرف یہی نہیں ہوا کہ حکومت بدل گئی بلکہ دونوں کے دلوں میں تردد اور انتشار پیدا ہوگیا اور اُنھیں اپنے آپ پر بھروسہ نہیں رہا۔ دراصل یہ قطع تعلق اندر سے بہت پہلے ہوچکا تھا اور اسی کی وجہ سے بنگال وغیرہ میں وہ تحریکیں شروع ہوئی تھیں جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں لیکن مسلمان اُس زمانے میں عام طور پر ہندوؤں سے کہیں زیادہ خلوت پسند تھے وہ مغربی تعلیم سے بھاگتے تھے اور پُرانے نظام کو دوبارہ قائم کرنے کا خواب دیکھا کرتے تھے۔ اب وہ خواب باطل ہوچکا تھا، مگر پھر بھی انھیں کسی ایسی چیز کی ضرورت تھی جس کا سہارا لے سکیں۔ جدید تعلیم سے وہ اب بھی دور رہنا چاہتے تھے۔ بہت کچھ بحث مباحثے کے بعد بڑی مشکل سے سرسیّد احمد خاں نے رفتہ رفتہ ان کے ذہن کو انگریزی تعلیم کی طرف مائل کیا اور علی گڑھ کالج کی بنا ڈالی۔ سرکاری ملازمت کی یہی ایک راہ تھی اور اس ملازمت کی کشش پُرانے تعصبات اور بیزاری پر غالب آگئی۔ یہ دلیل کہ ہندو تعلیم اور ملازمت میں بہت آگے بڑھ گئے ہیں مؤثر ثابت ہوئی اور مسلمان اس معاملے میں ان کی ریس کرنے لگے۔ پارسی اور ہندو صنعت اور کاروبار میں ترقی کر رہے تھے لیکن

مُسلمانوں کی ساری توجہ سرکاری ملازمت پر مرکوز تھی۔

لیکن اُن کی یہ سرگرمیاں بھی، جو درحقیقت ایک چھوٹے سے حلقے تک محدود تھیں، اُن کے ذہن کے انتشار اور تردد کو دور نہ کر سکیں۔ ہندوؤں نے اس مشکل کو حل کرنے کے لیے ماضی کے آغوش میں پناہ لی تھی۔ قدیم فلسفے اور ادب، آرٹ اور تاریخ کا مطالعہ اُن کے لیے باعث تسکین ثابت ہوا تھا۔ رام موہن رائے، دیانند، ویکانند اور دوسرے حضرات نے نئی ذہنی تحریکیں شروع کی تھیں۔ ایک طرف وہ انگریزی ادب کے چشمۂ فیض سے سیراب ہو رہے تھے اور دوسری طرف اُن کے ذہن ہندوستان کے قدیم رشیوں اور سورماؤں کے افکار اور اعمال کی یاد سے اور ان اساطیر اور روایات سے معمور تھے جو وہ بچپن سے سنتے آئے تھے۔

اُن میں سے بہت سی چیزوں میں مُسلم عوام بھی ہندوؤں کے ساتھ شریک تھے اس لیے کہ وہ ان قدیم روایات سے بخوبی آشنا تھے لیکن اب مُسلمان خصوصاً اونچے طبقے کے لوگ یہ محسوس کرنے لگے کہ ان کے لیے ان نیم مذہبی روایات سے تعلق رکھنا مناسب نہیں اور ان کا مُسلمانوں میں رواج پانا اسلام کے منافی ہے۔ انھوں نے اپنی قومیت کی بنیادیں دوسری جگہ تلاش کیں۔ ایک حد تک یہ بنیادیں تاریخ ہند کے افغان اور مغل دور میں ملیں۔ مگر اس سے وہ خلا، جو اُن کے ذہن میں تھا پُر نہ ہو سکا۔ یہ دونوں دور ہندوؤں مسلمانوں میں مشترک رہے تھے اور ہندوؤں کے دل سے یہ احساس دور ہو چکا تھا کہ مُسلمان حکمرانوں کی حکومت بدیسی حکومت تھی۔ مغل بادشاہ ہندوستان کے قومی بادشاہ تصور کیے جاتے تھے۔ اگرچہ اورنگ زیب کے معاملے میں کچھ اختلاف رائے تھا۔ یہ بات معنی خیز ہے کہ اکبر کو جسے ہندو خاص طور پر پسند کرتے ہیں مُسلمان پچھلے چند سال سے ناپسند کرنے لگے ہیں۔ پچھلے برس ہندوستان میں اکبر کی چہارصد سالہ سال گرہ منائی گئی؛ ہر طبقے کے لوگ، جن میں بہت سے مسلمان بھی تھے اُس میں شریک ہوئے مگر مسلم لیگ اس سے بالکل الگ رہی اس لیے کہ اکبر کی ذات ہندوستان کے اتحاد کی علامت تھی۔

ان تہذیبی بنیادوں کی تلاش میں ہندوستانی مسلمانوں (یعنی اوسط طبقے کے لوگوں نے)

اسلامی تاریخ کے ان دوروں کی طرف توجہ کی جب اسلامی تہذیب بغداد، اسپین، قسطنطنیہ، وسطی ایشیا اور دوسرے علاقوں میں ایک تخلیقی اور فاتحانہ قوت تھی۔ پہلے سے بھی ہندوستانی مسلمانوں کو تاریخ اسلام سے کچھ نہ کچھ دلچسپی تھی اور ہمسایہ اسلامی ملکوں سے ان کے تھوڑے بہت تعلقات تھے۔ اس کے علاوہ حج کے موقع پر مختلف ملکوں کے مسلمان مکہ معظمہ میں جمع ہوا کرتے تھے لیکن یہ سارے تعلقات محدود اور سطحی تھے اور ان کا ہندوستان کے مسلمانوں کے دائرۂ نظر پر، جو صرف ہندوستان تک محدود تھا کوئی اثر نہیں پڑتا تھا۔ دہلی کے افغان بادشاہ (خصوصاً محمد تغلق) قاہرہ کے عباسی خلیفہ کی قیادت کو تسلیم کرتے تھے۔ قسطنطنیہ کے سلاطین عثمانی خلیفہ بن گئے تھے۔ مگر ہندوستان میں ان کی خلافت کبھی تسلیم نہیں کی گئی۔ مغل شہنشاہ اکبر کے کسی شخص کو خلیفہ یا مذہبی پیشوا نہیں مانتے تھے۔ یہ تو انیسویں صدی کے آغاز کی بات ہے کہ مغل سلطنت کے زوال کے بعد ہندوستان کی مساجد میں خطبے میں سلطان ترکی کا نام لیا جانے لگا۔ غدر کے بعد یہ دستور عام ہوگیا۔

اس طرح ہندوستانی مسلمانوں کو اسلام کی گذشتہ عظمت کی یاد سے اور اس خیال سے کہ کم سے کم ترکی میں ایک آزاد مسلم ریاست باقی ہے کچھ نفسیاتی تسکین حاصل ہوئی۔ یہ احساس ہندوستانی قومیت کے خلاف اور اس سے متصادم نہ تھا۔ بہت سے ہندو بھی اسلامی تاریخ سے آشنا اور اس کے معترف تھے۔ انھیں ترکی سے ہمدردی تھی کیوں کہ ترک بھی ان کی طرح ایشیائی تھے اور یورپ کی جارحانہ پالیسی کے شکار تھے مگر ظاہر ہے کہ ہندوؤں کی ہمدردی اتنی گہری نہیں تھی اور ان کی کسی نفسیاتی ضرورت کو پورا نہیں کرتی تھی۔

غدر کے بعد ہندوستانی مسلمان اس حیص بیص میں تھے کہ کون سی راہ اختیار کریں۔ حکومت برطانیہ نے جان بوجھ کر اُن پر ہندوؤں کی بہ نسبت بہت زیادہ تشدد کیا تھا اور اس تشدد سے مسلمانوں کے وہ طبقے خاص طور پر متاثر ہوئے تھے جن سے نئے بورژوا طبقے کے پیدا ہونے کا امکان تھا وہ اپنے آپ کو بے بس اور بے کس محسوس کرنے لگے۔ سخت انگریز دشمن اور قدامت پرست ہوگئے۔ برطانوی حکومت نے ان کے متعلق جو پالیسی اختیار کر رکھی تھی ۱۸۷۰ء اور ۱۸۸۰ء کے درمیان رفتہ رفتہ بدل گئی اور ان کے موافق ہوگئی۔ یہ تبدیلی اسی توازن قوت کے اصول پر مبنی تھی جسے انھوں نے ہمیشہ پیش نظر رکھا تھا مگر اس میں سرسید احمد خاں کا

بھی بہت بڑا حصہ تھا۔ اُن کو یقین تھا کہ مُسلمانوں کی ترقی صرف اسی طرح ممکن ہے کہ وہ برطا
حکام کے ساتھ اشتراکِ عمل کریں۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان انگریزی تعلیم کو قبول کرلیں اس طر
قدامت پرستی کے تنگ دائرے سے باہر نکلیں۔ سرسیّد نے یورپی تہذیب کے جو مظاہر دیکھے
تھے ان سے وہ بہت زیادہ متاثر تھے۔ ان کے چند خطوط جو انھوں نے یورپ سے لکھے تھے یہ ظا
کرتے ہیں کہ ان کی نظر مغرب کی چمک دمک سے خیرہ ہوگئی تھی اور وہ اپنا ذہنی توازن قا
نہیں رکھ سکتے تھے۔

سرسیّد احمد خاں ایک پُرجوش مصلح تھے اور وہ اسلام اور جدید سائنٹیفک فکر میں
مطابقت پیدا کرنا چاہتے تھے۔ انھیں اسلام کے بنیادی عقائد پر حملہ کرنا مقصود نہ تھا، بلکہ
صرف کلامِ پاک کی عقلی تفسیر کرنا۔ انھوں نے نصرانیت اور اسلام کی بنیادی مشابہت کی طرف توجہ
دلائی۔ وہ پردے کے مخالف تھے اور ترکوں کی خلافت کے قائل نہ تھے۔ مگر سب سے زیادہ شغف
انھیں جدید تعلیم کو رواج دینے سے تھا۔ قومی تحریک کے شروع ہونے سے وہ بہت کھٹکے کیونکہ ان
کو یہ اندیشہ تھا کہ اگر برطانوی حکام کی ذرا سی بھی مخالفت کی گئی تو وہ اپنے تعلیمی پروگرام میں ان
کی مدد سے محروم ہو جائیں گے۔ وہ اس مدد کو بہت ضروری سمجھتے تھے اس لیے انھوں نے مسلمانوں
میں برطانیہ کی مخالفت کو دھیما کرنے کی کوشش کی اور ان کو نیشنل کانگریس سے، جو اس وقت
تشکیل پا رہی تھی دور رکھا۔ ان کے قائم کیے ہوئے علی گڑھ کالج نے جن مقاصد کا اعلان کیا
ان میں سے ایک مقصد "ہندوستانی مسلمانوں کو تاج برطانیہ کی اچھی اور مفید رعایا بنانا" بھی
تھا۔ وہ نیشنل کانگریس کے اس بنا پر مخالف نہ تھے کہ وہ اس کو ایک ہندو جماعت تصوّر کرتے
تھے بلکہ اس وجہ سے کہ اُن کے خیال میں یہ سیاسی حیثیت سے شدّت پسند تھی (حالانکہ اس زمانے
میں اس کی پالیسی بہت نرم تھی) اور ان کو برطانیہ کی مدد اور اشتراکِ عمل کی ضرورت تھی۔
انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ غدر میں مُسلمانوں نے بحیثیت مجموعی بغاوت نہیں کی
اور ان میں سے بہت سے برطانوی حکومت کے وفادار رہے۔ وہ ہرگز ہندوؤں کے مخالف یا
تفریق پسند نہ تھے۔ انھوں نے بار بار اس بات پر زور دیا ہے کہ مذہبی اختلافات کی کوئی
سیاسی بات ؟ اہمیت نہیں ہونی چاہیے۔ ایک جگہ کہتے ہیں "کیا آپ ایک ہی ملک کے باشندے

نہیں ہیں۔ یاد رکھیے کہ ہندو اور مسلمان کے لفظ محض مذہبی امتیاز کے لیے استعمال ہوتے ہیں ورنہ سب لوگ، خواہ ہندو ہوں یا مسلمان اور وہ عیسائی بھی جو اس ملک میں رہتے ہیں، سب کے سب اس لحاظ سے ایک قوم ہیں۔"

سرسیّد احمد خاں کا اثر مسلمانوں کے کچھ اونچے طبقے کے کچھ لوگوں پر ہوا۔ انھوں نے شہری یا دیہاتی عوام سے کوئی واسطہ نہیں رکھا۔ یہ عوام اپنے اونچے طبقوں سے تقریباً بے تعلق تھے اور ان کے مقابلے میں ہندو عوام سے بہت قریب تھے۔ مسلمان اُمرا میں سے کچھ لوگ مغلیہ عہد کے حکمراں خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے مگر عوام ان روایات کے حامل نہ تھے۔ ان میں سے اکثر ہندو سماج کے پست ترین طبقوں سے تبدیلِ مذہب کے ذریعے مُسلمانوں میں شامل ہوئے تھے۔ ان کی حالت بہت افسوسناک تھی۔ وہ انتہائی افلاس میں مبتلا اور استحصال کا شکار تھے۔

سرسیّد کے رفقائے کار میں کئی قابل اور مشہور افراد تھے۔ مذہب کی عقلی تعبیر میں سیّد چراغ علی اور نواب محسن الملک ان کے دست و بازو تھے۔ تعلیمی سرگرمیوں میں منشی کرامت علی، منشی ذکاءاللہ دہلوی، ڈاکٹر نذیر احمد، مولانا شبلی نعمانی اور اُردو کے جیّد شاعر حالی نے ان کا ساتھ دیا۔ جہاں تک مسلمانوں میں انگریزی تعلیم کے شروع کرنے اور انھیں سیاسی تحریک سے الگ رکھنے کا تعلق ہے سرسیّد احمد اپنی کوششوں میں کامیاب رہے۔ انھوں نے ایک مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد ڈالی اور نئے متوسط طبقے کے مسلمانوں نے جو سرکاری ملازمت اور آزاد پیشوں میں تھے اس میں بہت شوق سے حصّہ لیا۔ جب اتحادِ اسلامی کی تحریک سلطان عبدالحمید کی سرپرستی میں شروع ہوئی تو ہندوستانی مُسلمانوں کے اونچے طبقے کے کچھ لوگ اس سے متاثر ہوئے۔ حالانکہ سرسیّد احمد خاں نے اس کی مخالفت کی تھی اور اپنی تحریروں میں اس پر زور دیا کہ ہندوستانیوں کو سلطنت ترکی کے معاملات میں دلچسپی نہیں لینی چاہیے۔ نوجوان ترک تحریک کے بارے میں ہندستانی مُسلمانوں کے تاثرات مختلف تھے۔ شروع شروع میں ہندوستان کے اکثر مسلمان اس کو مشتبہ نظروں سے دیکھتے تھے اور عام طور پر لوگوں کی ہمدردی سلطان کے ساتھ تھی جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ وہ ترکی میں یورپی طاقتوں کی سازشوں کے خلاف سدِّ سکندری کا کام دیتا ہے۔ لیکن کچھ لوگوں نے، جن میں ابوالکلام آزاد بھی تھے، نوجوان ترکوں کا اور اُن کے آئینی اور

سماجی اصلاح کے پروگرام کا خیر مقدم کیا۔ ۱۹۱۱ء کی جنگ طرابلس میں جب اٹلی نے دفعتاً ترکی پر حملہ کر دیا اور اس کے بعد ۱۹۱۲ء اور ۱۹۱۳ء کی جنگ بلقان کے دوران میں ہندوستانی مسلمانوں میں ترکوں کے ساتھ ہمدردی کی ایسی زبردست لہر اُٹھی جسے دیکھ کر حیرت ہوتی تھی یوں تو سبھی ہندوستانیوں کو اُن سے تعلق خاطر اور ہمدردی تھی مگر مسلمانوں کے دلوں میں یہ جذبہ اس قدر شدید تھا جیسے ان کا اپنا معاملہ ہو۔ آخری اسلامی سلطنت صفحۂ ہستی سے مٹ رہی تھی۔ مسلمانوں کی آیندہ اُمیدوں کا مرکز تباہ ہو رہا تھا۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری ترکی میں ایک طبی مشن لے کر گئے اور اس کے لیے غربا تک نے چندہ دیا۔ روپیہ اس قدر تیزی سے اکٹھا ہوا کہ خود ہندوستانی مسلمانوں کے کسی کام کے لیے آج تک نہیں ہوا تھا۔ پہلی عالم گیر جنگ مسلمانوں کے لیے سخت آزمائش تھی کیونکہ ترکی برطانیہ کے خلاف تھا۔ وہ بے بسی کی حالت میں کچھ نہ کر سکے۔ جب جنگ ختم ہوئی تو ان کے دبے ہوئے جذبات، خلافت کی تحریک میں اُبل پڑے۔

(تلاشِ ہند، حصّہ دوم، دسمبر ۱۹۴۶ء)

سرسیّد کی مذہبی فکر

محمد مجیب / ترجمہ: محمد مہدی

سرسیّد احمد خاں (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) نے زندگی کو ہر پہلو سے دیکھا تھا اور اس کے مطالبات سے پوری طرح واقف تھے۔ اُن کے زمانے میں یا خود ہمارے زمانے میں جسے مذہبی یا دینی تعلیم تسلیم کیا جاتا ہے وہ اُنھیں حاصل نہیں ہوئی تھی، جسے عام طور پر مذہبی زندگی تصوّر کیا جاتا تھا وہ اسی پرکار بند نہیں تھے۔ لڑکپن میں انھوں نے فارسی اور عربی پڑھی لیکن بہت زیادہ توجہ کے ساتھ نہیں اور نہ ہی وہ مذہبی قسم کے لوگوں کے ساتھ اُٹھتے بیٹھتے تھے۔ لیکن بعد میں انھوں نے خود اپنے اوپر جو فریضے عائد کیے انھیں پورا کرنے کے لیے انھوں نے مستند معلّموں کے سامنے زانوے ادب تہہ کیا۔ انھیں ریاضی اور علم ہیئت میں دلچسپی تھی۔ انھوں نے علمِ طب کا بھی مُطالعہ کیا اور کچھ عرصے تک حکمت بھی کی۔ انھوں نے دہلی کی یادگار عمارتوں کا حیرت ناک طور پر ایک مکمّل اور صحیح سروے کیا اور ابوالفضل کی آئینِ اکبری کا ایک ایڈیشن شائع کیا۔ اس کتاب کے جتنے بھی متن موجود تھے ان سب کا مقابلہ کر کے انھوں نے یہ نیا متن تیار کیا اور اس میں بہت سے مفید نقشے شامل کیے۔ صرف یہی دو تصانیف انھیں دنیا کے عالموں میں ایک بلند مقام دلانے کے لیے کافی تھیں۔ سرسیّد جو بھی کام کرتے تھے پوری جانفشانی اور تندہی سے کرتے تھے اور جو کام انھوں نے سرانجام دیے ان کے منصوبے انھوں نے بڑی تفصیل سے تیار کیے تھے۔ انجیل پر تفسیر لکھ کر وہ یہ

ثابت کرنا چاہتے تھے کہ انجیل میں اور قرآن میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کام کے لیے انھوں نے عبرانی سیکھی، ایک چھاپہ خانہ قائم کیا جس میں عبرانی، انگریزی اور اُردو کے ٹائپ تھے اور اپنی اُردو تفسیر کو انگریزی میں ترجمہ کرانے کے لیے ایک انگریز کو رکھا۔ بدقسمتی سے وہ اس کام کا صرف ایک حصّہ ہی مکمل کر سکے لیکن صرف اتنے ہی کام میں انھوں نے جو محنت کی وہ بے حد و بے حساب تھی۔

نوجوانی کا کچھ زمانہ سرسیّد نے اُن چیزوں میں گزارا جنھیں لہو و لعب کہا جاتا ہے۔ بڑے بھائی کے انتقال کے بعد وہ کچھ مدّت کے لیے بڑے مذہبی اور پرہیزگار ہو گئے لیکن جب ملازمت تلاش کرنی پڑی تو انھوں نے مغل دربار میں ایک اعلیٰ عہدے کی ملازمت کے مقابلے میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے تحت صدر امین کی ماتحتی میں عدالت کی ایک معمولی سی ملازمت کو ترجیح دی۔ بعد میں انھوں نے منصفی کا امتحان پاس کیا اور پھر منصب اور اعزاز میں برابر ترقی کرتے رہے۔ ۸-۱۸۵۷ء کے ہنگامے دہلی اور صوبہ متحدہ کے مسلمانوں کے لیے تباہی و بربادی لائے اور یہی سرسیّد کی زندگی میں ایک نیا موڑ بھی لائے۔ انھوں نے رہنمائی اور ہدایت کی زبردست خواہش محسوس کی۔ اپنے ذہن کی ہمہ گیری، اپنے کردار کی صلاحیت اور اپنی اخلاقی مضبوطی کی بدولت وہ اس کام کے لیے انتہائی موزوں آدمی تھے۔

کہا جا سکتا ہے کہ ہم نے خود مذہبی مفکّر کی جو تعریف مقرر کی ہے سرسیّد اسلام کے متعلق اپنے خیالات کی وجہ سے اُس زمرے میں شامل نہیں کیے جا سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ انتہائی حسّاس اور پُرخلوص مسلمان تھے اور انگلستان کا دور و دراز کا سفر صرف اس وجہ سے کیا کہ انڈیا آفس لائبریری اور برٹش میوزیم میں جا کر وہ مآخذ تلاش کریں جن کے ذریعے رسول اللہ پر سر ولیم میور کے لگائے ہوئے الزامات کی تردید کر سکیں۔ اُن کے زمانے میں ایسی بات سوچی بھی نہیں جا سکتی تھی اور بعد کی نسل کے مسلمانوں میں ایک بھی شخص ایسا نظر نہیں آتا جو عالمانہ دنیا میں اسلام کے وقار کو برقرار رکھنے کے لیے اس شدّت سے فکرمند ہو لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ سرسید ایک سیکولر ذہن رکھتے تھے بلکہ ایسا ذہن جو عقلِ سلیم رکھتا تھا۔ بنیادی طور پر وہ سیکولر اقدار کے حصول کے لیے کوشاں تھے وہ ہندوستان میں مسلمانوں کو ایک باعزّت مقام پر دیکھنا چاہتے تھے اور وہ ایمان داری سے اور بجا طور پر محسوس کرتے تھے کہ اسلام کے متعلق روایتی نقطۂ نظر ترقی کی راہ میں دراصل ایک رکاوٹ ہے۔ ترقی

مذہبی تصور نہیں ہے نہ اُسے معیار بنانا ایک غیر منطقی فعل ہوتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ روایتی تصور یہی تھا کہ دُنیوی اقتدار اور مقام اُن نوازشوں میں سے ہیں جو اسلام کو عطا ہوئے۔ ترقی کے متعلق سرسیّد نے بہت غور و فکر نہیں کیا تھا۔ ان کے لیے تو وہ واضح اور بیّن تضاد کافی تھا جو انگریزوں اور ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان تھا اور وہ اسے اپنا مذہبی فریضہ سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کو یہ احساس دلانے کی کوشش کی جائے کہ دیکھو تم نے دنیا اور اللہ کی نظروں میں اپنے آپ کو اتنا گرا لیا ہے۔

مذہبِ اسلام کی شان نہایت ارفع ہے اور دُنیوی جاہ و تمکنت، دولت و عزت کے حاصل سے اور اُس میں ترقی کرنے سے اس میں کچھ خلل نہیں آتا جو علما نصیحت کرتے ہیں کہ انگریزی پڑھنے اور علوم جدیدہ میں ترقی کرنے سے مسلمانوں کے ایمان میں خلل آتا ہے ان کو یاد رکھنا چاہیے کہ "الایمان لا یزید و لا ینقص" اور ان کو سوچنا چاہیے اور نہایت راستبازی سے کہنا چاہیے کہ اسلام میں دنیوی عزت حاصل کرنے میں کوئی تناقض نہیں ہے۔[1]

لیکن دنیوی فلاح و بہبود کی یہ فکر بھی مذہب کو دنیوی فوائد حاصل کرنے کا صرف ایک ذریعہ بنا سکتی اور اس کی روحانیت کو چھین سکتی ہے۔[2] لیکن سرسید کی فہم اور ان کے خلوص نے انھیں اس بات کا اہل بنا دیا کہ چند ایسے سوالات اُٹھائیں جنھیں مذہبی مفکرین نسلاً بعد نسلاً نہیں بلکہ صدیوں سے نظر انداز کرتے آئے تھے اور اُن کی اس خاموشی سے روحانی زندگی کو سخت صدمہ پہنچایا تھا۔

متاخرین اہلِ سنّت و جماعت کے عجیب غلط مسئلہ بنایا ہے کہ اجتہاد ختم ہو گیا اور اب کوئی مجتہد نہیں ہو سکتا۔ مگر اب تک اُن کو اس میں شبہ ہے کہ نعوذ باللہ منہا مثل خاتم النبیین کے خاتم المجتہدین کون ہے، کسی نے زید کو اور کسی نے عمرو کو بتلایا ہے۔ ۔ ۔ ۔

مگر ہم کو بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر علما کا یہ مذہب ہے کہ ہر زمانے میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے اور کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں ہوتا۔ ۔ ۔

اس غلطیِ اعتقاد نے ہم مسلمانوں کو دین و دنیا میں نہایت نقصان پہنچایا ہے اس لیے ہم کو چاہیے کہ ہم اس خیال کو چھوڑ دیں اور ہر بات کی تحقیق پر مستعد ہوں خواہ وہ بات دین کی ہو یا دنیا کی۔ غور کرنا چاہیے کہ ہر گاہ زمانہ حادث ہے اور نئے امور اور نئی نئی حاجتیں ہم کو پیش آتی ہیں۔

پس اگر ہمارے پاس زندہ مجتہد موجود نہ ہوں گے تو ہم مُردہ مجتہدوں سے نئی بات کا مسئلہ جو ان کے زمانے میں حادث بھی نہیں ہوتے تھے کیونکر پوچھیں گے۔ پس ہمارے لیے بھی مجتہد العصر والزماں کا ہونا ضروری ہے۔[۴۳]

سرسیّد نے خود اپنے بارے میں کوئی دعویٰ نہیں کیا لیکن انھوں نے ایسے خیالات پیش کیے جنھوں نے انھیں واقعی مجتہد کا درجہ عطا کر دیا۔ انھوں نے کہا کہ اسلامی عقائد کو دو طریقوں سے اساس کی حیثیت حاصل ہے۔ کچھ بہت واضح طور پر قرآن اور مستند احادیث کے عین مطابق ہیں۔ دوسرے عقائد جو قوانین فطرت کے ہو بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی ہو سکتے۔ انھیں بھی اساس سمجھنا چاہیے کیونکہ منطقی طور پر یہ پہلی قسم کے عقائد سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے کے ممد و مددگار ہیں۔ عملاً دونوں کو یکساں استناد حاصل ہے اور دونوں پر یقین واجب ہے۔ مثلاً نماز کے متعلق بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ خضوع و خشوع کے ساتھ خدا کی طرف رجوع ہو جاؤ۔ اس سے متعلقہ جو عقائد ہیں جیسے وضو، رکوع، سجدہ وغیرہ وہ اس عقیدے کی مدد کرتے اور اسے قائم کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اگر کوئی شخص بیمار یا معذور ہو تو ان چیزوں کو ترک کر سکتا ہے لیکن اپنے آپ کو اللہ کی طرف رجوع کرنا ہمیشہ واجب رہے گا۔ لیکن جب تک واقعی ایسی مانع وجہیں نہ ہوں دونوں پر عمل کرنا واجب ہے[۴۴]۔ یہ واقعی ذرا شدّ و مد کا اجتہاد تھا۔ لیکن یہ بھی اتنا اشتعال انگیز نہ ہوتا اگر 'نیچر' کو ایک اصول نہ بنا دیا گیا ہوتا لیکن سرسیّد کے موقف کا یہ منطقی نتیجہ تھا اور سرسیّد نے بڑی دلیری سے صاف صاف کہا کہ اگر عقائد اور فقہ قرآن اور مستند حدیثوں پر مبنی نہ ہوں تو دونوں میں اجتہاد کی اجازت ہے۔ اگر اجتہاد کی اجازت ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اجماع اور قیاس کی پابندی واجب نہیں اور تقلید کو کسی صورت میں لازم قرار نہیں دیا جا سکتا۔[۴۵]

سرسیّد نے 'نیچر' کے اصول کو ذات و صفاتِ الٰہی پر بھی منطبق کیا اور کہا کہ قرآن اور حدیثوں میں ان کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے انھیں لغوی معنی میں نہیں بلکہ استعارے اور کنائے کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ یہی بات اُن بیانوں پر منطبق ہوتی ہے جو روزِ حشر، جنّت اور دوزخ کے متعلق ہیں۔ سرسیّد کا کہنا تھا کہ فرشتے نیچر کی قوتوں کی تجسیم ہیں، اجنّا سے مراد صحراؤں اور پہاڑوں کے جنگلی قبائل ہیں۔ شیطان بذاتہٖ کوئی شخصیت نہیں ہے بلکہ انسان کے سفلی جذبات کی تجسیم

ہے۔ بات ذرا حد سے تجاوز کر گئی تھی کیونکہ زمانہ وہ تھا جب فرشتوں اور اجنا پر یقین، خدا پر یقین کا لازمی جزو قرار دیا جاتا تھا۔ جب اس دنیا کو صرف ایک علامت سمجھا جاتا تھا جو صرف ایک ان دیکھی اور مافوق الفطرت حقیقت کی ایک شاہد تھی اور بس، لیکن سرسید نے جو دوسرے مسائل اٹھائے ان کے مقابلے میں ان کی دلیلیں کم تکلیف دہ معلوم ہوتی ہیں۔ انھوں نے پورے زور شور سے دلائل پیش کر کے یہ ثابت کیا کہ غلامی اللہ کی فطرت اور مرضی کے خلاف ہے کیوں کہ قرآن میں یہ واضح حکم موجود ہے جنگی قیدیوں کو یا تو رہا کر دینا چاہیے یا فدیہ لے کر چھوڑ دینا چاہیے۔ انھوں نے بتایا کہ میں پہلا انسان نہیں ہوں جس نے ایسے خیالات پیش کیے ہیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں مستند کتابوں سے ثبوت پیش کیے۔ ان کے زمانے کے عالموں کو اس انکشاف نے حیرت میں ڈال دیا کہ قرآن کے اتنے واضح حکم کو نظر انداز کر دیا گیا تھا اور غلامی کے متعلق ایسا ضابطۂ قانون تیار کر لیا گیا تھا جس کا مقصد صرف یہ معلوم ہوتا تھا کہ دنیوی مفاد پر خدا کے حکم کو قربان کر دیا جائے۔ لیکن جس وقت سرسید یہ لکھ رہے تھے اس وقت غلامی ایک ادارے کی حیثیت سے ختم ہو چکی تھی اور اس سے پیدا ہونے والی خرابیاں قصۂ پارینہ بن چکی تھیں۔ ہاں سرسید کے یہ خیالات وقت کے تقاضوں کے عین مطابق تھے کہ ایک سے زیادہ شادی صرف اسی صورت میں جائز ہے جب شوہر کو پورا یقین ہو کہ وہ بیویوں کے ساتھ برابری کا انصاف کر سکے گا۔ یہ کہ سود خوری کی ممانعت ہے لیکن حکومت کے پرامیسری نوٹ یا قرض پر جو سود ملتا ہے وہ ناجائز نہیں ہے، یہ کہ غیر مسلموں کی طرح کپڑے پہننا اور ان کی طرح کھانا کھانا ناجائز نہیں ہے، یہ کہ حُبِ ایمانی کے ساتھ ساتھ حُبِ انسانی بھی ہو سکتی ہے۔[۴]

اس جنگ آزمائی میں سرسید اکیلے نہیں تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی باتوں سے لوگ چونک پڑتے تھے لیکن ان کے رفقار اور حامیوں نے ان کا ساتھ نہیں چھوڑا حالانکہ یہ بھی صحیح ہے کہ مشکل ہی سے کوئی ہوگا جو مکمل طور پر اُن سے اتفاق کرتا ہو۔ اخیر میں انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ اپنی تمامتر توجہ اور وقت اس اسکول کی طرف مبذول کر دیں جسے ۱۸۷۵ء میں انھوں نے علی گڑھ میں قائم کیا تھا جو جلد ہی ایک کالج کی صورت اختیار کر گیا۔ اسکول اور کالج میں دینیات کا جو نصاب تھا اُس سے ایسا لگتا تھا کہ گویا انھوں نے ایک سودا کر لیا تھا اور ملت سے کہہ رہے تھے کہ

میرے اسکول اور کالج کو قبول کر لو جہاں 'نئی' تعلیم دی جا رہی ہے اور میں یہ شرط تسلیم کرتا ہوں کہ اس تعلیم میں اسلام کے متعلق نئے تصورات کو شامل نہیں کیا جائے گا۔ اگر حقیقتاً ایسا نہیں بھی ہوا تو اعلیٰ قدروں کو ادنیٰ قدروں کے حق میں ترک کر دیا گیا۔ چند سو ایکڑ اُجاڑ زمین اور بغیر شخصیت کی چند عمارتوں کے عوض دینی اور اخلاقی غور و فکر اور تحقیق کی لاانتہا وسعتوں کو قربان کر دیا گیا۔ چند سو مسلمان خاندانوں کے بیٹوں کو حکومت کی ملازمت میں ادنیٰ گریڈ دلانے کے عوض میں پوری ملّت کی معاشرتی اور معاشی زندگی کی از سرِ نو تعمیر کے کام کو قربان کر دیا گیا۔[9] سرسیّد کے سر نئی ذمے داریاں آن پڑی تھیں۔ مذہبی مسائل پر غور و فکر کرنے کا اُن کے پاس اب وقت کہاں تھا۔

عمل صالح کے تصوّر کو ٹھوس شکل دینے میں سرسیّد اپنے سے پہلے کے مذہبی مفکّرین سے بہت آگے نکل گئے تھے۔[10] یہ تو ظاہر سی بات ہے کہ وہ اس دنیا میں کامیابیوں کے متعلق سوچ رہے تھے یہی وجہ ہے کہ اخلاقیات پر اُن کی باتیں نہ تو پکّے دین داروں کو متاثر کر سکیں اور نہ اُن کو جو اس روایتی خیال پر قائم تھے کہ مسلمان کا فرض یہ ہے کہ ان اصولوں کو رہنما بنائے جن سے اسے مغفرت حاصل ہو سکے۔ ذاتی مفاد کو ایک اخلاقی دلیل کے طور پر کبھی پیش نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر ایک طرف سرسیّد قائل نہیں کر سکے تو دوسری طرف ان کے نقاد اور مخالف اخلاقی اور روحانی بانجھ پن کا شکار تھے اور ہدایت کے لیے کوئی راستہ پیش کرنے سے قاصر تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو ضرورت اس بات کی تھی کہ ایک صالح زندگی بسر کرنے کے لیے ان دو میں سے کوئی ایک راستہ اختیار کریں:

(۱) قرآن اور احادیث کا کھلے دماغ اور آزادانہ طور پر مطالعہ کر کے یہ معلوم کریں کہ صالح زندگی کے لیے کیا چیزیں ضروری ہیں۔ اور

(۲) ان کا وجدان سرشت اور روحانی دروں بینی جس زندگی کو صالح بتائے اس پر عمل کریں اور قرآن اور احادیث کو اپنی قوت اور روشنی کا سرچشمہ تصوّر کریں۔

یہ دونوں راستے ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں اور نہ ان میں تناقص ہے۔ ایک صحت مند سرشت، وجدان اور روحانی دروں بینی کے بغیر قرآن اور حدیث کے مطالعے سے صرف اُسی قسم کے علماء پیدا ہو سکتے ہیں جن کی مسلسل اور بجا طور پر مذمّت کی جاتی رہی ہے اور صالح زندگی لامحالہ

ملید کی شکل اختیار کرے ں جس کی وجہ سے لوگ عصری تہذیبی اور سیاسی تحریکوں سے الگ
ہو جائیں گے اور ان مسائل کو سمجھنے کی تمام کوششیں رائگاں جائیں گی جو اخلاقی اور روحانی قوت
و بروئے کار لانے کا مطالبہ کر رہی ہیں۔ اولاً ایک اچھے مسلمان کا فرض ہے کہ وہ یہ فیصلہ کرے کہ
ل صالح کیا ہے۔ اس کے بعد اپنے کام کے ذریعے اپنے آپ کو دریافت کرے، اُن سماجی اور سیاسی
ہ ے داریوں کو قبول کرے جن کے بغیر وہ مردِ صالح نہیں بن سکتا۔ سر سیّد کے بعد دو مفکّر یعنی
علاّمہ اقبال اور مولانا آزاد ایسے آئے جنہیں ان کے مقابلے میں زیادہ موقع تھا کہ عمل صالح کی
نشریح کرتے اور مذہبی زندگی کو ایک نئی اہمیت عطا کرتے بدقسمتی یہ ہے کہ ان میں سے ایک
یہ کام کر نہیں سکا اور دوسرے نے یہ کام کیا تو وہ تن تنہا رہ گیا۔ ◆◆

سرسیّد کا تصوّرِ اسلام

آل احمد سرور

میں اکثر اپنے سے یہ سوال کرتا رہا ہوں کہ انسانی تہذیب و تمدّن کے ارتقا کے ساتھ مذہب اور مذہبی انسان کی اہمیت کیوں کم ہوتی جارہی ہے، کیوں آج کے بیشتر مفکروں کے یہاں مذہب سے بے گانگی بلکہ بیزاری کا میلان زیادہ نمایاں ہے، کیوں مادّی وسائل میں ترقی، علم و دانش کے عروج، سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کے ساتھ مذہب کے ہمہ گیر اثرات اور ان کی انسان کی پوری زندگی کو متاثر کرنے کی صلاحیت کم ہوتی جارہی ہے۔ یہاں یہ سوال نہیں ہے کہ اب بھی کروڑوں انسان کسی نہ کسی مذہب کو مانتے ہیں اور لاکھوں اپنی زندگی کو اپنی بصیرت کے مطابق اس کے سانچے میں ڈھالے ہوئے ہیں یا ڈھالنا چاہتے ہیں، یا دانشور اور مفکّر ایک مذہبی بنیاد یا ایک روحانی پیاس کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں یا کچھ مورخ ٹوائن بی کی طرح انسانیت کی تاریخ کا خاکہ مرتب کرتے وقت ایک مذہبی رنگ کو خاصی اہمیت دیتے ہیں، یا کچھ سائنس داں اور ادیب سائنس اور روحانیت کا ملاپ کرانا چاہتے ہیں۔ میں ایمان داری سے محسوس کرتا ہوں کہ موجودہ ذہن و فکر گو سائنسی ترقی اور مادّی خوش حالی کے جدید ترین نمونوں سے خوش نہیں ہے، پھر بھی مذہب کی ضرورت اور اہمیت کا وہ عام احساس آج نہیں پایا جاتا جو آج سے سو سال پیشتر تھا اور نہ اب مذہب سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ آج کے ذہن کے سارے سوالات کا تسلی بخش جواب دے سکتا ہے۔ میں نے انسانی تہذیب کے

ارتقاء، قوموں کی تاریخ اور افکار و اقدار کی تاریخ کا جو تھوڑا بہت مطالعہ کیا ہے، اور مجھے یہ اعتراف ہے کہ یہ مطالعہ بہت گہرا نہیں ہے، اس نے مجھے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کیا کہ صنعتی انقلاب کے بعد انسان نے جو ترقی کی ہے اس میں مذہب کو بہت کم دخل رہا ہے بلکہ عام طور پر مذہب یا رواجی مذہب یا کلیسا یا علما یا برہمن اس ترقی کے مخالف رہے ہیں اور یہ ترقی ان کی مخالفت کے باوجود ہوئی ہے۔ اسی وجہ سے مجھے ایسا خیال ہوتا ہے کہ ہر دین جب شریعت بنا تو جہاں اس نے قدرتی طور پر زندگی کے لیے ایک نظام اوقات بنایا وہاں اس نے ایک طرف اپنے آپ کو محصور کر لیا یا سکیڑ لیا اور دوسری طرف یہ شریعت یا قانون ایک خاص طبقے کی سپر بن گیا جس نے اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے ان قوانین کی روح کو نظر انداز کر دیا اور ان کی ان منجمد تعبیرات پر اصرار کیا جو وقت کے بدل جانے کے ساتھ اپنی حیات بخش اور حیات آفریں صلاحیتیں کھو بیٹھی تھیں اور اس لیے انسان کی مادی ترقی، تسخیر فطرت، تسخیر کائنات، مشینی نظام کی سہولتوں اور سماجی فلاح کے منصوبوں میں حارج ہوتی تھیں اس لیے میرے نزدیک موجودہ دور کے امراض کا علاج مذہب کے اس پرانے نسخے سے نہیں ہو سکتا جس کا نام شریعت ہے کیونکہ موجودہ دور کی برکتیں اور لعنتیں مذہب سے قرب یا بے گانگی کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ قانونِ قدرت کے مطابق موجودہ فکر کی پیداوار ہیں۔ ہر تحریک اپنے ساتھ کچھ برکتیں اور زحمتیں لاتی ہے، بلکہ ہر برکت کچھ عرصے کے بعد اپنی حد سے بڑھ کر ایک زحمت ہو جاتی ہے۔ اس طرح کچھ برکتوں کے ساتھ ایک دوسرے قسم کی زحمتیں چپکی ہوتی ہیں۔ مشین ہزاروں آدمیوں کے مہینوں کے کام کو منٹوں میں کر دیتی ہے۔ اس کی وجہ سے فرصت (Leisure) کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے اور فرصت تفریح چاہتی ہے، دماغ سوزی نہیں چاہتی۔ یہ تفریح چونکہ ذہن کو بیدار نہیں کرتی بلکہ سلاتی ہے اس لیے ایک قسم کی افیون بن جاتی ہے جو بالآخر اعصاب کو بے معنی مہیجات کا عادی بنا دیتی ہے۔ اس کا علاج فرصت کو کم کرنے یا تفریح کو ختم کرنے میں نہیں بلکہ ایسی بے معنویت کی حامل تفریحات کو عام کرنے میں ہے جو اقدار کے احساس کو باقی رکھیں اور اعصاب کو امراض کی طرف نہ لے جائیں۔

مذہب کے تین بڑے پہلو کہے جا سکتے ہیں۔ ایک عقائد، دوسرا عبادات، تیسرا معاملات۔ ظاہر ہے کہ عقائد کے سلسلے میں بنیادی عقیدہ توحید اور رسالت کا ہے ایمان کے لیے اقرار باللسان

کے ساتھ تصدیق بالقلب کی بھی شرط ہے لیکن چونکہ دل کا حال ہم نہیں جانتے اس لیے سوائے اس کے کہ ہم اقرار باللسان کو مان لیں، ہمارے لیے کوئی چارۂ کار نہیں ہے یعنی جو اپنے کو مسلمان کہتا ہے وہ مسلمان ہے اور ہمیں اس کے قول پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ رہا عبادات کا معاملہ تو یہ عبادات دو قسم کی ہیں۔ ایک انفرادی عبادتیں اور ایک اجتماعی عبادتیں جس طرح عقیدے کے معاملے میں صدیوں سے مسلمانوں نے تکفیر کے سہارے ایک دوسرے کو گرانے کی کوشش کی ہے اور اس کی وجہ سے بہت سے فرقوں کا آغاز ہوا ہے، اسی طرح عبادات کے معاملے میں افراط و تفریط ہوئی ہے اور امام کی داڑھی پر اصرار یا لاؤڈ اسپیکر کے بغیر نماز پر اصرار یا آمین بالجہر کی مخالفت یا موافقت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح عقیدے کے معاملے میں بنیادی شرط کو کافی نہیں سمجھا گیا، اسی طرح عبادات کے سلسلے میں دین کی روح کے بجائے مفتی کے فتوے کو زیادہ اہمیت دی گئی۔ رویت ہلال کا مسئلہ اس کا مزید ثبوت بہم پہنچاتا ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ عقیدے کے معاملے میں اگرچہ دنیوی زندگی کی سہولتوں پر اوّل اوّل نظر تھی مگر بعد کے شارحین نے ایک فارغ البال طبقے کے لیے عقائد اور عبادات کے ایسے قوانین بنائے کہ دنیوی زندگی کی مصروفیات میں خلل پڑنے لگا۔ بچپن میں میں نے پڑھا تھا کہ حضرت معاذ بن جبلؓ صبح کی نماز میں بڑی لمبی لمبی سورتیں پڑھتے تھے۔ ایک صحابیؓ جنھیں اپنے کام پر جانا تھا، نیت توڑ کر اور صف چھوڑ کر چلے گئے۔ اُن سے پوچھا گیا اور بالآخر معاملہ رسول اللہؐ تک پہنچا۔ آپ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو طویل سورتیں پڑھنے سے منع کیا۔ میرے نزدیک اسلام کی حیات بخش اور حیات آفریں طاقت کو ان مبصّرین اور شارحین نے بہت نقصان پہنچایا کیونکہ ان کی نظر مذہب کے تیسرے پہلو یعنی معاملات پر اتنی گہری نہ تھی۔

معاملات کا تعلق صرف ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان سے رشتے تک نہیں ہے، بلکہ اس میں غیر مسلموں سے رشتہ بھی آجاتا ہے۔ معاملات کے سلسلے میں اسلام کے اصول عدل اور مساوات پر مبنی ہیں مگر عملی زندگی میں پہلے بادشاہت نے، پھر فتوحات نے، پھر رسم و رواج نے اس حُسنِ سلوک پر ایسی گرد چڑھا دی کہ معاملات کے دوررس اثرات کو نظرانداز کرکے صرف عقائد اور عبادات کی صحت اور ایک خاص معیار کے مطابق صحت پر زور دیا گیا۔ معاملات میں،

ا شرت، معیشت کا پورا نظام، سیاسی اور سماجی زندگی کے سبھی عنوان آجاتے ہیں۔ سماجی تبدیلیوں ، ساتھ معاملات کے اس تصور میں تبدیلی ضروری تھی مگر مجموعی طور پر اس تبدیلی کی مخالفت کی ں اور جن لوگوں نے اس تبدیلی پر زور دیا انھیں کافر زندیق کہا گیا۔ یہاں اس حقیقت پر زور نا مقصود ہے کہ سامنتی یا جاگیردارانہ نظام کے تقاضے اور تھے اور صنعتی نظام کے اور، اور سوشلسٹ نظام ، اور ہیں لیکن تاریخِ عالم کا یہ ایک عجوبہ ہے کہ جس طرح مغرب میں کلیسا نے عام طور پر سرِ اقتدار طبقے کا ساتھ دیا، اسی طرح اسلام کی تاریخ میں بھی چند نفوسِ قدسیہ اور آزاد رایوں چھوڑ کر عام طور پر ایسے علماء برسرِ اقتدار طبقے کو جلد میسر آ گئے جو بجائے بنیادی مسائل پر غور نے کے اور سماجی تبدیلیوں کا ساتھ دینے کے عام مسلمانوں پر اپنا اثر قائم رکھنے کے لیے فقہ کے س اصولوں کی پابندی پر زور دیتے رہے، یا اپنے محدود دائرے میں اپنی قیادت کو کافی سمجھتے ہے اور دُنیوی معاملات میں قیادت کو بادشاہوں یا فاتحوں یا فوجیوں پر چھوڑ کر مطمئن ہو گئے۔ دین ، سلامتی کے لیے اس کے دُنیوی پہلو پر جو توجہ ضروری تھی وہ نہ ہو سکی۔ مثلاً جمہوریت کا موجودہ تور اسلام میں نہیں ہے مگر جمہوریت کی رُوح موجود ہے۔ جب انقلابِ فرانس کے بعد مساوات، اخوت، یت کا نعرہ بلند ہوا اور اس سے پوری دنیا متاثر ہوئی تو اس کی گونج اوّل تو اسلامی دُنیا تک میں پہنچی، دوسرے قدیم نظامِ تعلیم نے چونکہ ذہن کو فروعات میں اُلجھے رہنے کا عادی بنا دیا تھا علومِ دینیہ کی تحصیل ایک ایسا طبقہ کرتا تھا جو دُنیوی علوم کے بڑھتے ہوئے سرمائے سے کما حقہٗ واقف تھا، اس لیے جس طرح برہمن اپنی ذات کے اقتدار کو باقی رکھنے کے لیے سنسکرت کی تعلیم کو عام یں کرنا چاہتا تھا، اسی طرح علماء بھی علومِ دینیہ کی تعلیم صرف ایک خاص طبقے کے اقتدار کو برقرار ھنے کے لیے چاہتے تھے، اس کا عام ہونا اور دُنیوی علوم سے مربوط ہونا انھیں گوارا نہ تھا۔ اپنے استاد ، نام اورنگ زیب کا خط اس کی بہت اچھی مثال ہے۔ شاہ ولی اللہ نے بھی اپنے رسالے الانصاف ، بیان سبب الاختلاف میں ایسے علماء و فضلاء کے متعلق ایک دلچسپ بات کہی ہے:

> "خلفائے راشدین کا مبارک دور جب ختم ہو گیا تو زمامِ خلافت
> ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آئی جو نہ اس امانت کو اُٹھانے کی صلاحیت
> رکھتے تھے اور نہ ان میں فتاویٰ اور احکامِ شریعت سے گہرا لگاؤ تھا

اس لیے وہ مقدمات فیصل کرنے کے لیے اور قضائے شرعی جاری کرنے کے لیے مجبور ہوئے کہ فقہا سے مدد لیں اور ہر وقت انھیں اپنے ساتھ رکھیں ...... جاہ پسند لوگوں نے جب دیکھا کہ ان (فقہاء) کی بڑی عزت ہے اور وہ اپنے اعراض اور استغنا کے باوجود ارباب حکومت کے مطلوب خاطر بنے ہوئے ہیں تو ان کے دلوں میں اس علم دین کے حاصل کرنے کا انتہائی شوق پیدا ہوگیا تاکہ اسے بازار میں لاکر عزت و شرف کا سودا کریں . . . قیل وقال اور اعتراض وجواب کا بازار گرم ہو چکا تھا اور بحث ومناظرے کی راہیں ہموار ہو چکی تھیں۔ ان فقہاء کے لیے یہ چیزیں خاص توجہ اور دلچسپی کا مرکز بن گئیں اور ایک مدت تک بنی رہیں۔ یہاں تک کہ ایسے خلفاء اور سلاطین پیدا ہوئے جو فقہی مناظروں کے بڑے دلدادہ تھے جنھیں اس وضاحت کے سننے کا شوق تھا کہ فلاں مسئلے میں اولیٰ مسلک مسلکِ حنفی ہے یا مسلک شافعی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تمام اربابِ فن کلام اور دیگر علوم کے میدانِ تحقیق وجستجو سے نکل کر اختلافی مسائل فقہ کے معرکے میں اتر آئے . . . ستم یہ کہ ان کا خیال تھا کہ وہ اس طرح شریعت کے اسرار دقائق کا استنباط کر رہے ہیں . . . . اس خیال کے ماتحت انھوں نے تصنیفات اور استنباطات کا ڈھیر لگا دیا اور بحث وجدال کے گوناگوں اسلحے ایجاد کر ڈالے۔ افسوس کہ وہ اب تک اسی روش پر چلے جا رہے ہیں۔ نہیں معلوم اب مستقبل میں کیا ہونے والا ہے۔"

اقتباس از علی گڑھ تحریک/۱۰۵، ۱۰۶

میں دراصل اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ یورپ نے ازمنہ وسطیٰ کی جن ذہنی پابندیوں اور فکر پر احتساب سے نشاۃ ثانیہ کے دور میں آزادی حاصل کرلی۔ اسلامی دنیا نے یہ کوشش شاہ ولی اللہ، سرسید اور جمال الدین افغانی کے ذریعے اپنے اپنے دائرے میں کی مگر دراصل مجموعی طور پر یہ احتساب اور پابندی ابھی تک موجود ہے۔ میرے نزدیک یورپ میں دور جدید، صنعتی انقلاب، انقلاب فرانس،

اُنیسویں صدی کی سائنس، مارکسی تعلیم، روسی انقلاب اور بیسویں صدی کی ساری ذہنی و فکری ترقی اس ذہنی آزادی کی مرہونِ منت ہے جس نے ایک طرف حریتِ فکر پر پابندی کو ختم کیا، دوسری طرف سماجی اور سیاسی زندگی میں زیادہ سے زیادہ لوگوں کی فلاح کو قدر بنایا اور زیادہ سے زیادہ لوگوں میں ایسی تعلیم رائج کی کہ وہ خدمتِ خلق، محبت اور سماجی انصاف کو عام کرنے میں لگ جائیں۔ اسلامی دنیا میں مجموعی طور پر یہ نشاۃ ثانیہ کا دور کہیں پورے طور پر نہیں آیا۔ جہاں آیا وہاں چند ہی معاملات میں نشاۃ ثانیہ کے ثمرات ظہور میں آسکے۔ دوسرے اسلامی دنیا نے صنعت و حرفت کی طرف پوری توجہ نہ کی۔ نہ دنیوی علوم کے فروغ میں دل کھول کر حصّہ لیا۔ اس نے انجینیری، ڈاکٹری، جراحی کے کاروبار میں غیر مسلموں کی اجارہ داری تسلیم کرلی۔ اپنے انجینیر، ڈاکٹر، جرّاح اور اہلِ حرفہ پیدا نہیں کیے۔ ان کے مقابلے میں دربار اور فوج کو زیادہ اہمیت دی۔ زمیندار کو زمین دے کر وہ بے فکر ہوگئی۔ اس زمین کے مناسب استعمال اور پیداوار کے بڑھانے اور کانوں کے استعمال پر پوری توجہ نہیں کی۔ آخر یہ کیا بات ہے کہ لوہے سے صرف ہل اور تلواریں بنائی گئیں اور سونے چاندی اور ہیرے نکال کر دولت جمع کی گئی مگر زیرِ زمین معدنیاتی خزانے پر اس کی نظر کم گئی۔ علماء سے توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ اسلام کی روح کو اور اس کی حیات بخش اور حیات آفریں قوت کو عام کرکے، عام اسلامی دنیا میں زندگی کی رَو دوڑا دیں گے مگر وہ عموماً اس جاگیردارانہ نظام اور اس شہنشاہیت کی پشت پناہی میں لگے رہے جو رفتہ رفتہ بے وقت کی راگنی ہوتی جارہی تھی۔ میرے نزدیک ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد، قدیم ہندوستان کے ذات پات میں جکڑے ہوئے اور تنگ حصاروں میں پناہ گزیں لوگوں کے لیے ایک تازہ ہوا کا جھونکا تھی، جو نظام مسلمان اپنے ساتھ لائے تھے، اس میں نسبتاً علم کو عام کرنے اور سماج کی بہتر تنظیم کی صلاحیت تھی مگر جب یہ صلاحیت جاتی رہی تو قدیم ہندوستان اور ازمنۂ وسطیٰ کے ہندوستاں دونوں کو مغرب کے زیادہ فعّال، زیادہ ہمہ گیر، زیادہ حیات آفریں، زیادہ سماجی خیر اور دُنیوی فلاح رکھنے والے نظریات نے جن کے پیچھے روشن خیالی کے دَور Age of Enlightenment کی روشنی کی کرن تھی، اس پس ماندہ، جامد، تنگ نظر، اختلافات، رنجشوں، خود غرضیوں اور فروعات میں گھرے ہوئے نظام کو شکست دے دی۔ یہ بات کسی غلامانہ ذہن یا مغرب سے مرعوبیت کی بنا،

پر نہیں کہی جا رہی ہے، یہ اِس وجہ سے کہی جا رہی ہے کہ میرے نزدیک انسانی تہذیب ایک اکائی ہے۔ اِس زمانے میں اس کی قیادت ایشیا اور افریقہ نے کی۔ پھر یہ قیادت عربوں کے ذریعے سے یورپ کو ملی اور آج تک یورپ اور امریکہ نے اِس کارواں کی قیادت کی ہے۔ اِس کا ثبوت یہ ہے کہ فکر کے دائرے میں بھی مغربی حلقے کا کارنامہ کیفیت وکمیت کے لحاظ سے کسی سے کم نہیں ہے۔ علوم کے لحاظ سے اِس کا سرمایہ دوسری تمام تہذیبوں کے سرمائے پر فوقیت لے گیا ہے۔ فطرت کی تسخیر اور مادی وسائل کی فراوانی کے لحاظ سے اِس کا جواب نہیں ہے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی میں اِس نے صدیوں کا کام برسوں میں کیا ہے۔ اگر صرف اسلامی علوم کو لیا جائے تو یورپ اور امریکہ نے اسلام پر جو تحقیق کی ہے وہ باوجود بعض فطری مجبوریوں کے، مجموعی طور پر اسلامی مورخوں اور محققوں سے بن نہ سکی۔ میرے نزدیک ان سب ترقیوں کا راز حرّیتِ فکر میں ہے اور جب تک اسلامی دنیا حریتِ فکر کو نہ اپنائے گی، دنیا اور دین دونوں کے دائرے میں کوئی قابلِ ذکر ترقی نہ کر سکے گی۔

اِس لیے میں نے آج کی گفتگو کے لیے سرسیّد کے رول کا ذکر ضروری سمجھا۔ سرسیّد کی دوسری خدمات بڑی عظیم الشان ہیں مگر میرے نزدیک ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اِس عقلیت کو جو روشن خیالی کے دور نے مغرب کو عطا کی تھی اپنا رہبر بنایا، علم کی جستجو کی اور عقل اور علم دونوں کو فطرت یا Nature میں سمو دیا۔ "فطرت علم کا سرچشمہ ہے اور عقل کی کسوٹی، فطرت سمجھ دار ہے اور فطرت مہربان۔ اگر آدمی فطرت کی بات پر کان دھرے تو وہ کبھی بہک نہیں سکتا۔ اسے تو فطرت کے ارشادات کی پابندی کرنا ہے۔"

سرسیّد کی تحریک نے رفتہ رفتہ اپنے اثرات دکھائے مگر سرسیّد کی عظیم الشان ذہنی بیداری کی مہم کا بنیادی کام مسلمانوں کی ذہنی تربیت تھی جس کے لیے رواجی مذہب پر انھیں کاری ضرب لگانی پڑی لیکن وہ ایم۔ اے۔ او کالج کے قصرِ بلند کی زینت بن کر رہ گئی۔ ہندوستانی مسلمانوں کے ذہن پر بیسویں صدی میں سب سے گہرے اثرات امیر علی، ابوالکلام آزاد، نیاز فتح پوری اور اقبال کے پڑے ہیں۔ چاروں نے سرسیّد سے فیض حاصل کیا، چاروں کو سرسیّد کی تحریک کی روشنی ہی میں سمجھا جا سکتا ہے مگر چاروں کا علی گڑھ سے کوئی تعلق نہ تھا۔ وہ ایم۔ اے۔

اوکالج جس کی ہمارے رشید صاحب تعریف کرتے نہیں تھکتے، مسلمانوں کی ذہنی قیادت اس لیے نہ کرسکا کہ سرسید نے اس کی خاطر پہلے تو تہذیب الاخلاق میں اختلافی مسائل پر مضامین بند کرنے کا وعدہ کیا اور پھر کالج کی مذہبی تعلیم اس طبقے کے حوالے کردی جس کی مخالفت وہ زور شور سے اپنی تحریروں میں کرچکے تھے۔ ظاہر ہے کہ مغربی علوم کی تعلیم اور انگریزی کے ذریعے سے تعلیم کے اچھے نتائج بھی برآمد ہوئے مگر سرسید کا بنیادی کام پورا نہ ہوسکا۔ یہ بنیادی کام ہندوستانی مسلمانوں کو ازمنۂ وسطیٰ کے ذہن سے نکال کر روشن خیالی کے دَور میں لانے کا تھا۔ سرسید نے کالج کا جو ابتدائی خاکہ بنایا تھا اس میں بھی یہ گنجائش تھی کہ حالاتِ حاضرہ سے باخبر علماء پیدا کیے جاسکیں مگر اس خاکے کے صرف پہلے حصّے پر عمل ہوسکا دوسرے اور تیسرے حصّے پر عمل کی نوبت ہی نہیں آئی۔ وہ خاکہ یہ تھا:

> پہلا مدرسہ انگریزی کا ہوگا۔ اس میں بالکل انگریزی پڑھائی جائے گی اور تمام علوم وفنون جو کچھ اس میں ہوگا سب انگریزی میں ہوگا۔ اس مدرسے کے لیے دو مقصد سیّد صاحب کے پیش نظر تھے۔ ایک یہ کہ جو لوگ سرکاری عہدوں اور عزتوں کے خواہاں ہیں وہ اس سے فائدہ اُٹھائیں۔ دوسرے مسلمانوں میں بھی ایک جماعت اس قسم کی ہو کہ وہ نہایت اعلیٰ درجے کا کمال انگریزی میں حاصل کرے کیونکہ اس جماعت سے ملک اور ملک کے لوگوں کو اور ترقیِ تعلیم کو بہت فائدہ ہوگا اور وہ ذریعہ اور منبع شیوعِ علم کے بن جاویں گے۔ ان کی بدولت تمام علوم انگریزی سے اُردو میں آجاویں گے اور ان کی ذات سے ملک کو منفعت عظیم پہنچے گی۔
>
> دوسرا اُردو مدرسہ ــ اس میں تمام علوم وفنون بہ زبانِ اُردو پڑھائے جائیں گے۔
>
> تیسرا عربی فارسی مدرسہ ــ اس میں ان انگریزی اور اردو مدرسوں کے فارغ التحصیل طلباء کو جنھوں نے علوم وفنون پڑھ لینے کے بعد عربی یا

فارسی لٹریچر و علوم میں کمال حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہوگا تو ان کی پڑھائی، فارسی عربی میں اعلیٰ درجے تک اس مدرسے میں ہوگی۔

ہمیں معلوم ہے کہ نہ اُردو کا مدرسہ قائم ہوا نہ فارسی عربی کا اور انگریزی مدرسے کا بھی صرف پہلا مقصد پورا ہوا۔ ڈاکٹر عابد حسین نے اپنی کتاب ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب میں لکھا ہے:

"علی گڑھ اس طبقے کے لوگوں کی آرزوؤں اور حوصلوں کا آئینہ بن گیا۔ اس میں خوش حال خاندانوں کے لڑکے بقدرِ ضرورت جدید تعلیم حاصل کرتے تھے لیکن زیادہ زور ایسے وضع و لباس، اخلاق و آداب، کھیلوں اور ورزشوں پر دیا جاتا تھا جن کے ذریعے سے انگریز حاکموں کی خوشنودی اور قربت حاصل ہو سکے ..... سر سید کی اصلاحی تحریک کے دوسرے پہلوؤں سے علی گڑھ کا مدرسہ قریب قریب بے تعلق رہا۔ ان کے مذہبی افکار تو دراصل مسلمانوں کے کسی طبقے میں مقبول ہی نہیں ہوئے لیکن اردو ادب پر اور مسلمانوں کی عام ذہنی زندگی پر جو زبردست اثرات انھوں نے ڈالے وہ زیادہ تر براہِ راست، بغیر علی گڑھ کے توسط کے، انفرادی طور پر، علی گڑھ کے بعض طلبا میں جنھیں سر سید سے ذاتی سابقہ رہا، ان کے علمی ذوق، ان کی آزادیِ فکر، ان کے جوشِ اصلاح اور حکومت کے مقابلے میں ان کے وقار اور خودداری کا شائبہ ضرور پیدا ہو گیا۔"

سر سید کے متعلق ان کے دور کے خاصے پڑھے لکھے اور سمجھ دار لوگوں کا عام تاثر اکبر کے ان اشعار سے واضح ہو جائے گا:

حاضر ہوا میں خدمت سید میں ایک رات
افسوس ہے کہ ہو نہ سکی کچھ زیادہ بات
بولے کہ تجھ پہ دین کی اصلاح فرض ہے
میں چل دیا یہ کہہ کے کہ آداب عرض ہے

آیئے دیکھیں کہ اکبر نے جسے دین کی اصلاح کہا ہے اور جسے اس زمانے میں نیچریت، بے دینی،

الحاد اور کفر کا نام بھی دیا گیا تھا، دراصل کیا تھی:

"خدا خالق و صانع تمام کائنات کا ہے۔ اس کا کلام اور جس کو اس نے رسالت پر مبعوث کیا ہرگز خلافِ حقیقت و خلافِ واقعہ نہیں ہو سکتا۔ کلام مجید کلامِ الٰہی ہے۔ قرآن مجید کی جو آیات ہمیں خلاف حقیقت معلوم ہوتی ہیں یا تو ہم نے ان کا مطلب غلط سمجھا ہے یا حقیقت یا واقعہ کو غلط سمجھا ہے۔ دینیات میں سنّتِ نبوی کی اطاعت میں ہم مجبور ہیں اور دُنیوی امور میں مجاز۔ احکام منصوصہ احکام دین بالیقین ہیں اور باقی مسائل اجتہادی اور قیاسی سب ظنّی ہیں۔"

عقل جس سے سرسیّد کی مُراد Rationalism نہیں بلکہ تجرباتی عقل یعنی Empirical Reason ہے نیچر اور قوانین کو سمجھنے میں ہماری مدد کر سکتی ہے:

"شخصی عقل اور انسانی عقل یا عقلِ کلّی میں فرق ہے۔ ایک شخص کی عقل کی غلطی دوسرے شخص کی عقل سے اور ایک زمانے کی عقلوں کی غلطی سے دوسرے زمانوں کی عقلوں کی غلطی سے صحیح ہو جاتی ہے۔ اس تجرباتی عقل کے علاوہ کوئی اور رہنما نہیں ہونا چاہیے۔ اجماع امت یا اجتہاد ائمہ واجب التعمیل نہیں ہے۔ ہر تعلیم یافتہ اور صحیح العقل مسلمان اس بات کا حق دار ہے کہ ان مسائل میں جن کی بابت کوئی نصّ صریح موجود نہیں ہے اپنی عقل اور بصیرت کے مطابق اسلام کی تعبیر کرے۔"

"مذہب اسلام ان بندشوں کو توڑنے آیا تھا جو فطرت یا نیچر پر لوگوں نے باندھی تھیں اور کوئی نئی بندش نیچر یا خدا کے دین پر باندھنے نہیں آیا۔ اس نے قیدیوں کی بیڑیوں کو توڑا ہے اور کوئی نئی بیڑی یا ہتھکڑی نہیں ڈالی ہے۔ اس نے پوراحق آزادی کا، فطرت، نیچر کے مطابق لوگوں کو دیا ہے اور اس کو ان کا دین بلکہ خدا کا دین بتایا ہے۔ بس اوپر کی بندشوں کو توڑ نے دو اور ٹھیٹ مذہب اسلام

کو، نیچر کو، خدا کے دین کو، خدا کے مذہب کو چمکنے دو۔ جو چمکے گا اور کسی
کے چھپائے نہیں چھپے گا۔"

مضامین سرسید شائع کردہ: شیخ محمد اسمٰعیل، لاہور)
حصہ پانزدہم، ص ۱۴۷

انھوں نے تہذیب الاخلاق کے پہلے پرچے میں ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا تھا۔ تہذیب سے ان کی مُراد انسان کے تمام افعال ارادی اور اخلاق اور معاملات اور معاشرت، تمدّن، طریقہ تمدّن اور صرف اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوبی اور خوش اسلوبی سے برتنا تھی، ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ان کے نزدیک ان چیزوں میں تہذیب کی ضرورت شدید تھی۔

آزادیِ رائے، درستیِ عقائدِ مذہبی، خیالات و افعال مذہبی، تدقیق بعض مسائلِ مذہبی، تصحیح بعض مسائلِ مذہبی، تعلیمِ اطفال، سامانِ تعلیم، عورتوں کی تعلیم نیز فن و حرفہ۔ اس کے بعد اخلاقی، معاشرتی اور معاشی زندگی کی بیس اور شقوں کا ذکر ہے جن کی اصلاح و ترقی تہذیب الاخلاق کے مقاصد میں داخل تھی۔ ان کے عنوانات حسب ذیل تھے:

خود غرضی، عزّت اور غیرت، ضبط اوقات، اخلاق، صدقِ مقال، دوستوں سے راہ و رسم، کلام، لہجہ، طریقِ زندگی، صفائی، طرزِ لباس، طریقِ اکل و شرب، تدبیرِ منزل (انتظام خانہ داری) رفاہ عورتوں کی حالت میں، کثرتِ ازدواج، غلامی، رسوماتِ شادی، رسوماتِ غمی، ترقی زراعت، تجارت۔

میں نے یہ عنوانات اس لیے بیان کر دیے کہ اس سے سرسیّد کی نظر کی جامعیت کا اندازہ ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ عقائد، عبادات، معاملات تینوں پر ان کی نظر تھی اور وہ ایسے عقیدے پر زور دینا چاہتے تھے جس کے ذریعے سے معاملات پر حالات حاضرہ کی روشنی میں پوری توجہ کی گنجائش نکل سکے اور محض فقہاء و علماء کے نظریات یا رسم و رواج کے بندھنوں کی وجہ سے پوری قوم کی ترقی میں خلل نہ پڑے۔ سرسیّد نے ایک مضمون میں لکھا

ہے کہ اس زمانے کے علما ریک شریعت کے بعض احکامات کی تعلیم گول کر جاتے تھے۔ چنانچہ شاہ عبدالعزیز اپنی بیوہ بہن کو تفسیر قرآن کا درس دیتے وقت نکاح بیوگان کے احکام حذف کر جاتے تھے۔ سرسیّد کا خیال یہ تھا کہ قرآن کی رو سے ایک جورو ہونی چاہیے اور ایک سے زیادہ کی اجازت بعض خاص صورتوں کے لیے ہے ورنہ خدا کو معلوم ہے کہ ایک سے زیادہ عورتوں میں عدل کرنا مرد کے بس کی بات نہیں ہے۔ وہ سود کو جائز سمجھتے تھے، جہاد کو صرف مذہب کے دفاع کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔ وہ شخصی حکومت کے خلاف تھے اور محدود بادشاہت کو بھی ناپسند کرتے تھے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ ایک پریذیڈنٹ جس کو لوگ پسند کریں اس کو اسلام پسند کرتا ہے۔ وہ دولت کے ایک جگہ اکٹھا رہنے کو غلط سمجھتے تھے۔ وہ مذہب کے لحاظ سے اپنے آپ کو ریڈیکل سمجھتے تھے۔ انھوں نے صاف کہا کہ جس ملک میں مسلمان محکوم ہوں اور انھیں مذہبی آزادی حاصل ہو وہاں ان کو حکومت کے قوانین کی پابندی کرنی چاہیے۔

اگر سرسیّد کے مذہبی خیالات کالج میں پڑھائے جاتے، اگر ان کی تفسیر بھی دوسری تفسیروں کے ساتھ درس کا جزو ہوتی، اگر ان کے ابتدائی خاکے کے مطابق انگریزی کے مدرسے کے علاوہ اُردو کا مدرسہ اور عربی فارسی کا مدرسہ بھی ہوتا اور اگر انگریزی مدرسے کے صرف ایک مقصد کی فکر نہ ہوتی بلکہ دوسرے پر بھی توجہ ہوتی، تو وہ ذہنی انقلاب عمل میں آسکتا تھا جو سرسیّد کا حقیقی مقصد تھا۔ لیکن مشکل یہ ہوئی کہ قدامت پرست مسلمانوں نے انگریزی تعلیم کے اوپری فوائد پر ہی توجہ کی اور صرف ملازمتوں کے حصول کا ہی ذریعہ سمجھا۔ اگر وہ مغربی علوم کو اور انگریزی ادب کے سارے بنیادی افکار و اقدار کا خیر مقدم کرتے تو یقیناً یہ آتشِ نمرود اسی طرح ان کے لیے گلزار بن جاتی جس طرح حضرت ابراہیمؑ کے لیے بن گئی تھی۔

بات یہ ہے کہ سائنس اور علوم جدیدہ یا مشین اور صنعتی کمالات سے واقف ہونا کافی نہیں ہے ان کی روح تک پہنچنا ضروری ہے۔ ہندوستان میں عموماً اور ہندوستانی مسلمانوں میں خصوصاً ایک دوشاخا پن (Dichotomy) ہے۔ یہ معلومات، وسائل، ہنر حاصل کرنے پر اس لیے تیار ہیں کہ اس کے بغیر چارہ نہیں، مگر ان کے پیچھے جو ذہن ہے اسے قبول کرنے کو تیار نہیں۔ سرسیّد کو کالج کی خاطر اپنے مذہبی خیالات کی اشاعت ترک کرنا پڑی۔ کالج کے قیام کے

سلسلے میں انھیں انگریز پرنسپلوں کو اپنی سیاست کو بھی قبول کرنا پڑا۔ اس وقت کی یہ مجبوریاں سمجھ میں آتی ہیں مگر یہ حیرت کی بات ہے کہ آج بھی ہندوستانی مسلمان مذہب کے سلسلے میں سرسید کا پوری طرح ہمنوا نہیں ہے۔ آج بھی اجتہاد، جس کی ضرورت پر سرسید نے اتنا زور دیا تھا اور جس کو اقبال نے بھی اپنے فکر میں ایک مرکزی حیثیت دی ہے، ہندوستانی مسلمان کو ایک خطرہ نظر آتا ہے۔ مغرب جو صلیبی جنگوں کے اثرات کی وجہ سے اسلام کے ساتھ انصاف نہ کر سکا تھا آج مستشرقوں کے اثر سے اسلام کے آفاقی پیام کی اہمیت کو محسوس کرنے لگا ہے۔ شاخت، منٹگمری واٹ، برنارڈ لیوس اور کینٹ ول اسمتھ کے خیالات اس سلسلے میں قابل غور ہیں۔

ہندو ذہن عقائد میں شروع سے خاصا لچک دار ہے۔ اس لیے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ہندوستانی مسلمان کیوں خوف زدہ اور اپنے حصار میں بند ہے۔ نئے افکار سے خطرہ تمام مذاہب کو ہے صرف اسلام کو ہی نہیں۔ اسلام اپنے چند سادہ عقائد اور ایک عملی تعلیم کی وجہ سے ان نئے افکار کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لیے ہندوستانی اسلام جدید دور میں اپنا خاصا اہم رول ادا کر سکتا ہے اور معاملات میں چند اخلاقی اور سماجی قدروں کو اپنا کر محنت اور خدمتِ خلق پر زور دے کر اپنے حلقۂ اثر کو وسیع کر سکتا ہے مگر وہ اوّل تو علما کی قیادت کے زیرِ اثر اور دوسرے ازمنۂ وسطیٰ کے ذہن سے چپکے ہوئے ہونے کی وجہ سے اور تیسرے جاگیردارانہ مزاج پر اصرار کرنے کی وجہ سے ہر اس اصلاحی کوشش کی مخالفت کرتا ہے جو خاص طور پر مسلمانوں کے خلاف نہیں ہے، بلکہ وقت اور حالات کا تقاضا ہے۔ اس سلسلے میں چند مثالیں دینا چاہتا ہوں:

۱۔ عرب اور اسرائیل کی کشمکش میں اسرائیل کی فتح صرف امریکہ کی مدد کا نتیجہ نہیں، بلکہ دراصل جدید ذہن اور ازمنۂ وسطیٰ کے ذہن کی لڑائی ہے اور عربوں کی شکست مجموعی طور پر ازمنۂ وسطیٰ کے ذہن کی شکست ہے۔

۲۔ ہندوستان میں سوشل رفارم کا جو سلسلہ رام موہن رائے سے شروع ہوا اس کا قدرتی نتیجہ ہندو کوڈ بل تھا۔ ہندوؤں نے جو اس معاملے میں مسلمانوں سے بہت پیچھے تھے اتنی انقلابی تبدیلی کو قبول کر لیا مگر تعددِ ازدواج کے متعلق علما کے اثر سے ہندوستانی مسلمان اب تک ہر اس تحریک کی مخالفت کرتا ہے جو تعددِ ازدواج پر تھوڑی سی

پابندی بھی لگانا چاہتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک ذاتی گفتگو کا حوالہ دینا شاید بے جا نہ ہو۔ جس زمانے میں مولانا حفظ الرحمٰن مرحوم زندہ تھے اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اگزیکٹو کونسل کے جلسوں میں شرکت کے لیے یہاں آتے تھے، تو اکثر مختلف مسائل پر ان سے تبادلۂ خیالات ہوتا تھا۔ جب اخباروں میں یہ اطلاع آئی کہ پاکستان نے تعدد ازدواج پر پابندی لگائی ہے اور اب دوسری شادی کرنے کے لیے ایک ٹریبونل کی اجازت ضروری ہے جس میں ایک ماہرِ قانون اور ایک عالم ہوگا، تو میں نے مولانا سے کہا کہ ہندوستان میں آپ کب اس قسم کا قانون لائیں گے۔ انھوں نے کہا کہ پاکستان کے اس قانون سے میں متفق ہوں مگر ہندوستان کی سیکولر حکومت کو ایسا قانون بنانے کی اجازت نہیں دے سکتا۔ میں نے بعض دوسرے اسلامی ممالک کا حوالہ دیا جہاں اس سے زیادہ ریڈیکل قوانین بنائے گئے ہیں مگر مولانا نے میری بات سننے سے انکار کر دیا اور کہا کہ مسلم حکومتوں کو یہ حق ہے مگر غیر مسلم حکومتوں کو نہیں۔ میرے نزدیک اگر ایک سیکولر حکومت مسلمان دانش وروں، مسلمان قانون دانوں، وکیلوں، علما اور سنجیدہ اور ذمّے دار اشخاص کے مشورے سے ایسا قانون بنائے تو اس پر اعتراض نہیں ہونا چاہیے۔ قانون کے سلسلے میں ایک نکتہ اور اہمیت رکھتا ہے۔ آج بھی ہندوستان کے بہت سے مسلمان شرعِ محمدی کے بجائے رواجی قانون پر چلتے ہیں۔ تعلقہ داروں اور زمینداروں میں یہ میلان عام رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ رواجی قانون شرعِ محمدی کے خلاف پڑتا ہے اور دولت کو چند ہاتھوں میں مخصوص رکھنا چاہتا ہے۔ بڑے لڑکے کو زیادہ حق دیتا ہے اور لڑکیوں کو عام طور پر ان کے جائز حق سے محروم رکھتا ہے۔ ہماری عدالتیں اس رواجی قانون پر چلنے کی اجازت دیتی ہیں اور علما اس سلسلے میں کوئی احتجاج نہیں کرتے۔ اس طرح تعدّدِ ازدواج کے سلسلے میں یا طلاق کے سلسلے میں بھی، عام مسلمان کو اگر اس کی اجازت ہو کہ وہ یا تو شرعِ محمدی کی پابندی کرے، یا ملک کے قانون کی، تو ایسی صورت میں بیچ کی ایک راہ پیدا ہو سکتی ہے۔ اسی طرح خاندانی منصوبہ بندی کا مسئلہ ہے۔ ماہرینِ اقتصادیات اب اس بات پر متفق ہیں

، اگر آبادی کی بڑھتی ہوئی تعداد کو نہ روکا گیا تو کچھ عرصے بعد غذا کا وہ سرمایہ جو زمین سے حاصل
سکتا ہے ناکافی ہو جائے گا۔ دوسرے صاف ستھرے گھروں اور کھلی فضا میں رہنے کا تصوّر خواب
ہ جائے گا۔ اب بھی بڑے شہروں کی گنجان آبادی میں کتنے لوگ ایسے ملیں گے جنھوں نے آسمان
ہیں دیکھا، دریا اور سمندر سے ناواقف ہیں، پڑھا لکھا طبقہ عام طور پر اس بڑھتی ہوئی آبادی کو
راہ سمجھتا ہے، لیکن نچلے طبقے میں چونکہ ایک تو مالی پریشانیاں زیادہ ہوتی ہیں اور زندگی کی سختیوں
ا زیادہ مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور تعلیم کی کمی اور سنجیدہ تہذیبی مشاغل سے محرومی ہوتی ہے، اس لیے
ریح صرف جنسی عمل میں ممکن ہے جس کا نتیجہ بچّوں کی کثرت ہے۔ بقول اکبر:

عاشقی قیدِ شریعت میں جو آجاتی ہے
جلوۂ کثرتِ اولاد دکھا جاتی ہے

علما سے توقع یہ تھی کہ وہ وراثت، طلاق، تعدّدِ ازدواج، خاندانی منصوبہ بندی کے متعلق
اُن کی روح سے استفادہ کرکے، جدید حالات اور جدید مسائل سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش
یں گے۔ مگر اس معاملے میں علما کوئی اقدام کرنے کو تیار نہیں ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ نوجوان طبقے میں
ان مسائل سے دوچار ہے، مذہبی احکام کی طرف سے غفلت، رفتہ رفتہ مذہب سے بے نیازی
ی شکل اختیار کرتی جاتی ہے اور محض خالی خولی اسلام کا نام لے کر اپنی زندگی کو بالکل غیرمذہبی
ان کا میلان ترقی کرتا جارہا ہے۔ انتہا یہ ہے کہ رویت ہلال کے متعلق ہر سال اُلجھنیں پیدا
تی ہیں مگر ان کا کوئی حل نہیں نکالا جاتا۔ پاکستان میں جب جنرل ایوب خاں نے اس سلسلے میں
دامات کیے تو علما نے ان کی سختی سے مخالفت کی اور عام مسلمانوں کی بڑی تعداد نے ان کا
اتھ دیا۔

چند روشن خیال علما کو چھوڑ کر مجموعی طور پر ہندوستان کے علما تقلیدی رہے ہیں۔
وں نے اجتہاد کے مسئلے پر کما حقہ غور نہیں کیا۔ شبلی جب علی گڑھ ایم۔اے۔او کالج سے مایوس
ئے تو انھوں نے ندوۃ العلما میں حرّیت پسند اور حالاتِ زمانہ سے باخبر علما پیدا کرنے کی سعی
، مگر جیسا کہ شرر نے لکھا ہے، علما سے شبلی بُری طرح پٹے اور ان کا یہ خواب کہ وہ روشن خیال
مار پیدا کریں گے، پارہ پارہ ہو گیا۔ ہاں اِدھر اُدھر اپنے بعض نقوش چھوڑ گیا۔ دیوبند کے علما

نے چونکہ مذہبی نقطۂ نظر سے انگریزوں کی غلامی پر احتجاج کیا اور سرسیّد نے مجموعی طور پر انگریزوں سے تعاون پر زور دیا اس لیے بہت سے لوگ دیوبند کے علماء کو ترقی پسند اور سرسیّد کو آزادیِ ہند کا مخالف سمجھتے ہیں، حالانکہ دیوبند کے علما، کا یہ سیاسی رول، سیاست کے شعور پر مبنی نہیں تھا ایک خاص مذہبی فکر کا نتیجہ تھا جس میں انگریز اور اس کی ہر چیز سے تعاون مذہب کے خلاف سمجھا جاتا تھا اس لیے میرے نزدیک ہندوستانی سیاست میں جمعیۃ العلماء کی قوم پرستی اور ہندوستان کی سیاست سے ہم آہنگی گو قابلِ تعریف ہے مگر اس لیے اہم اور معنی خیز نہیں ہے کہ موجودہ سیاست کے پیچ وخم کو سمجھے بغیر اور موجودہ ذہن، اس ذہن کے طریقۂ فکر اور اس کی زبان کو استعمال کیے بغیر اور سائنس اور ٹکنالوجی نے جو عالمی مسائل پیدا کیے ہیں، ان سے پوری طرح آشنا ہوئے بغیر سیاسی رول معنی خیز اور دور رس نہیں ہو سکتا۔ میرے نزدیک تہذیبی تصوّر میں انقلاب کے بغیر ریاست میں بھی کوئی انقلاب نہیں لایا جا سکتا۔ سرسیّد کے تہذیبی تصوّر میں اس دُنیوی پہلو کا پورا احساس موجود ہے جو دین میں بھی اہمیت رکھتا ہے یعنی معاملات اور اس تہذیبی تصوّر سے، زندگی کے تمام شعبوں یہاں تک کہ سیاست میں بھی انقلابی تبدیلیاں ممکن ہیں۔ اس لیے سرسیّد کے بنیادی تصوّرات اور ان کے عملی پروگرام میں جو وقتی ضروریات کے مطابق تھا فرق کرنا پڑے گا۔ یہ بنیادی تصوّرات آج بھی ہمارے لیے بڑی اہمیت رکھتے ہیں، البتہ ان کے وقتی پروگرام کو گلدستۂ طاقِ نسیاں بنانا پڑے گا۔

کہا جا سکتا ہے کہ سرسیّد روشن خیالی کے دَور کے تصوّرات اور اُنیسویں صدی کی سائنس سے بہت مرعوب تھے اور ان کی یہ ذہنی مرعوبیت ہمارے لیے نقصان دہ ہو سکتی ہے۔ یہاں میرے نزدیک ایک منطقی غلطی ہے۔ عالمی سرمایۂ افکار پر ہمارا اتنا ہی حق ہے جتنا کسی اور کا اور ہمارا اپنا سرمایۂ افکار بھی صرف ہمارا نہیں ہے۔ دراصل افکار وعُلوم میں اس قسم کی دیواریں اس ازمنۂ وسطیٰ کے ذہن کی نشان دہی کرتی ہیں جو پھیلاؤ کے بجائے سکڑنے پر، نشرو اشاعت کے بجائے حفاظت پر، جذب و انجذاب کے بجائے ہر بیرونی اثر کو کاٹ کر پھینک دینے پر زور دیتا ہے۔ میرے نزدیک ہندوستانی مسلمانوں کی موجودہ ذہنی کیفیت کی ذمّے داری بڑی حد تک اس سمٹے ہوئے ذہن، اس نقاب اور حجاب کی عادی طبیعت اور اس علٰحدگی پسندی پر ہے جو ہر میل میں مصیبت

دیکھتی ہے، ہر نئی تحریک کو ایک نیا خطرہ سمجھتی ہے اور جیسے آج کی زندگی بلاؤں کا ایک ہجوم نظر آتی ہے جو ہمارے مسلمانوں کو برباد کرنے پر تلی ہوئی ہے۔

میرے نزدیک سرسید کے بنیادی افکار کی روشنی میں ابوالکلام آزاد، نیاز فتحپوری اور اقبال کی اجتہاد سے دلچسپی کی معنویت واضح ہوگی۔ اقبال صرف شاعر نہ تھے۔ انھوں نے تقدیر اُمم اور عالم اسلام کے مسائل پر جس طرح غور کیا تھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جدید دَور کے امکانات سے واقف تھے اور وہ روایت کا اس طرح استعمال کرنا چاہتے تھے کہ وہ اجتہاد کے لیے دروازہ کھول سکے۔ سرسید کی تفسیر اور اقبال کے الٰہیات کی تشکیلِ جدید، من و یزداں اور ابوالکلام آزاد کی سورۂ فاتحہ کی تفسیر کو درسیات کی بنیاد بنانا چاہیے۔ اس کے علاوہ سرسید کے اس مکان کو جو اب کھنڈر ہے اور جو زبانِ حال سے ہماری توجہ کا شاکی ہے، جلد سے جلد دوبارہ تعمیر کر کے اس میں ایک ایسا علمی تحقیقی ادارہ قائم کرنا چاہیے جو سرسید کے مجوزہ تیسرے مدرسے کی ضروریات پوری کرسکے۔ اس میں صرف وہ لوگ لیے جائیں جو ایک طرف اسلام اور دیگر مذاہب سے گہری واقفیت رکھتے ہیں اور دوسری طرف جدید علوم میں کم سے کم ایم اے کی ڈگری رکھتے ہیں۔ اس ادارے کو تہذیب الاخلاق بھی دوبارہ جاری کرنا چاہیے اور مستشرقین کی تحقیقات کی مدد سے اور مشرقی اور مغربی علوم کے سہارے ان تمام مسائل پر تحقیق و تدقیق کرنا چاہیے جو ہندوستان میں اسلام کے حیات بخش اور حیات آفریں رول کے لیے ضروری ہیں۔ آج مسلمانوں کی ذہنی قیادت نہ صرف علماء کرسکتے ہیں نہ سیاسی پارٹیوں سے وابستہ اور طاقت کے جویا لیڈر، نہ حکومت سے وابستہ حضرات، نہ محض مخالفت کو شعار بنانے والے حضرات۔ اس ذہنی قیادت کے لیے جمہوریت پر اعتماد ضروری ہوگا۔ موجودہ مسائل کا ہمدردی سے مطالعہ کرنا ہوگا۔ تشکیک کو بھی ایمان کی ایک منزل سمجھنا پڑے گا اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے پیدا کردہ مسائل سے خوف زدہ ہونے کے بجائے ان میں اپنا راستہ تلاش کرنا پڑے گا۔ حریت فکر کو اپنانا پڑے گا اور مذہبی مسائل میں سنجیدہ اور پُرخلوص اختلافات کی گنجائش رکھنا ہوگی، یہاں تک کہ جو لوگ مذہب کی اہمیت سے سرے سے انکار کرتے ہیں، ان کو بھی مولانا حسرت کی طرح ایک مذہب کا پیرو ماننا پڑے گا۔

کنیٹ ویل اسمتھ نے آزاد ہندوستان کے مسلمانوں کے رول کی طرف اپنی کتاب Islam

in Modern History میں جو اشارہ کیا ہے وہ نہایت معنی خیز ہے۔ اسلام ہندوستان میں مسلمانوں کی اکثریت نہ ہوتے ہوئے ہندوستان میں ایک اہم اخلاقی اور سماجی رول ادا کرسکتا ہے تو اس سے نہ صرف ہندوستان کو بلکہ ساری دنیا کو فائدہ پہنچے گا۔ دیکھنا ہے کہ ہندُستانی مسلمان اس فریضے کی طرف کب متوجہ ہوتے ہیں۔ اس کے لیے صرف اسلام کی فعال اور آفاقی تعلیم کو مُسلمانوں میں عام کرنا ہی نہیں ہوگا بلکہ مُسلمانوں کو سماجی خیر اور رفاہِ عام کے ایسے کام بھی شروع کرنے ہوں گے جو صرف مُسلمانوں کے لیے نہ ہوں۔ عیسائیوں اور پارسیوں کے خیراتی اسپتال اور اعلیٰ تعلیم کے ہندوؤں، عیسائیوں کے اداروں کے نمونے پر مسلمانوں کو بھی بہت سے ایسے ادارے کھولنے پڑیں گے جو سب کے لیے ہوں۔ ہندوستان میں اسلام کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہندوستانیوں کے سارے مسائل سے گہرا تعلق رکھے اور سبھی ہندوستانیوں کے دُکھ سُکھ میں حصّہ لے۔ وہ صرف حقوق کا مطالبہ نہ کرے، فرائض پر بھی دھیان رکھے۔ وہ نہ اسلام کے شان دار سرمائے کے کسی قابلِ قدر حصّے کو چھوڑنے پر آمادہ ہو نہ ہندوستان کے شان دار ماضی کے قابلِ قدر حصّے سے علیحدگی پر فخر کرے۔ کبھی کبھی دوسروں کے راستے پر چل کر بھی اپنا راستہ ملتا ہے۔ کعبے کو ایک راستہ ترکستان ہو کر بھی جاتا ہے۔ ◆◆

سیّد جمال الدین افغانی - سیّد احمد خاں کا ایک نقّاد

انور معظم

"احمد خاں اور اس کے پیروکاروں نے خود دین کا لباس اُتار ڈالا اور مسلمانوں میں فتنہ ڈالنے اور اُن کی آواز کو کمزور کرنے کے لیے انھیں بھی دین کے چھوڑنے کی طرف دعوت دی۔ پھر ان کی سب سے بڑی گمراہی یہ ہے کہ وہ ہندوستانیوں میں اور دیگر ممالک کے مسلمانوں میں مخالفت کا بیج بو رہے ہیں۔ ہندوستان کے دہری یورپ کے دہریوں سے بالکل مختلف ہیں۔ یورپ کے دہری مذہب چھوڑ کر بھی ملک اور وطن کی محبت میں سرشار ہیں اور اجنبی حملہ آوروں سے ملک کو بچانے، ملک کو ترقی دینے اور اس کو مخالفین کی دستبرد سے بچانے کی خاطر اپنے بیش قیمت مال و متاع اور اپنی جان تک قربان کر دیتے ہیں مگر احمد خاں اور اس کے ساتھی ایک طرف لوگوں کو دین کے چھوڑنے پر آمادہ کرتے ہیں اور دوسری طرف دینی اور نسلی حمیت کے آثار کو مٹانے اور اجنبی تسلّط کا جواز پیدا کرنے کی جدوجہد کرتے ہیں اور ان ملکی مصالح کی کھوج میں لگے رہتے ہیں جو ابھی تک انگریزوں کے دستبرد سے

بچے ہوئے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ انھیں بھی حکومت کے قبضے میں

دے دیں۔" [1]

یہ وہ الفاظ ہیں جو ۱۸۸۴ء میں العروۃ الوثقیٰ (پیرس) کے صفحات پر سرسید احمد خاں کے ہم عصر سید جمال الدین الحسینی الافغانی کے قلم سے نکلے۔

سرسید کے لیے اس قسم کی تنقید کوئی نئی بات نہیں تھی۔ وہ اس سے زیادہ تیز و تند حملوں کو اپنے لاپرواہ تبسم کی سپر پر روکنے کی قدرت حاصل کر چکے تھے۔ لیکن آج ہمارے لیے انیسویں صدی کے ان دو عظیم مسلمان رہنماؤں کے نقاط نظر کا مطالعہ اس لیے اہم ہو جاتا ہے کہ ان کی بدولت اسلامی فکر قدامت کے دھندلکوں سے نکل کر تجدیدیت کے اُجالے میں نئی راہوں سے روشناس ہوئی اور تاریخ کے اس نازک موڑ پر جب کہ یورپ میں آزاد خیالی کی زبردست تحریک مذہبی اور اخلاقی قدروں کو سماجی تغیرات کی کوندتی ہوئی بجلیوں کے درمیان چیلنج پر چیلنج کر رہی تھی۔ انھوں نے اسلام کو بہ حیثیت ایک سیاسی، سماجی اور اخلاقی نظام کے نئے سرے سے عقلی اور علمی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ گو مقصد ایک تھا لیکن دونوں کے طرز فکر اور طریقۂ کار میں نہ صرف فرق بلکہ کافی اختلاف موجود ہے۔ یہی طریقۂ کار کا وہ اختلاف ہے جس نے افغانی کو تنقید کی دعوت دی۔ افغانی کی آتشیں تنقید اس لیے بھی فکر انگیز ہو جاتی ہے کہ وہ نہ صرف سرسید کے مشن کے تمام نزاعی پہلوؤں کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے بلکہ مذہبی، سیاسی اور تعلیمی نقاط نظر کی بنیادی کمزوریوں کو بھی اجاگر کرنے کا دعویٰ رکھتی ہے۔ ذیل کی سطروں میں گفتگو کو افغانی کی تنقید کی روشنی میں سرسید کے مشن کو پرکھنے تک محدود رکھا جائے گا۔

سرسید پر مندرجہ بالا تنقید سے خود افغانی کے نقطۂ نظر کے تین پہلو نمایاں ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ مذہب سے برگشتگی مسلمانوں کے حق میں تباہی کا پیغام ہے۔ دوم، ہندوستان اور دوسرے ملکوں کے مسلمانوں کو ہر صورت متحد رہنا چاہیے اور سوم یہ کہ انگریزی اقتدار سے ہر قیمت نجات حاصل کرنا ہے۔ یہی تین اساسی عناصر ہیں جمال الدین افغانی کے مشن کے۔ انھیں تین مقاصد کی تبلیغ و تحصیل میں ان کی اٹھاون سالہ زندگی (۱۸۳۹ء-۱۸۹۷ء) بسر ہوئی۔ اس کے لیے وہ تمام اسلامی ملکوں مصر، ترکی، ایران وغیرہ کا دورہ کرتے رہے۔ ہر ملک میں انھوں نے

سیاسی، تعلیمی اور مذہبی اصلاح کے تخم بوئے۔ ان کے مخاطب سب تھے۔ برسرِ اقتدار بھی اور علما بھی، ذہین نوجوان بھی اور جذباتی عوام بھی۔ اسی مطلب کے لیے وہ اس دور کی قسمت بنانے اور بگاڑنے والی طاقتوں، برطانیہ اور روس کے پاس گئے۔ پہلے انھوں نے انگریزوں سے مسلمانوں کے باعزت طور پر زندہ رہنے کے حقوق کے لیے تائید حاصل کرنے کی کوشش کی۔ ان سے مایوس ہوئے تو زار کے روس میں اس کی تلاش کی۔ بیرونی طاقتوں نے اگر ان کی مدد نہ کی تو تعجب نہیں۔ اصل مزاحمت انھیں خود اسلامی ملکوں کی سیاسی سازشوں اور اسلامی حکمرانوں کی اقتدار کی ہوس میں ملی جو ہر خودغرض استبداد پرست سیاسی نظام کا خاصہ ہوتی ہیں۔

افغانی کے نزدیک انسانیت کی بقا اور ترقی کے لیے مذہبی عقیدہ اساس کا کام دیتا ہے۔ معاشرے کے مستقل، تغیر پسند، مزاج اور سیمابی فطرت کو اگر کوئی تصور سہارا دے سکتا ہے تو وہ ہے تصور الٰہ۔ اس مذہبی عقیدے کا تعلق اصلاً انسان کے کردار کی تعمیر سے ہے، کردار جو انسان کو معراجِ کمال تک پہنچانے کی صلاحیتیں رکھنے والا پختہ ذہن اور اعتماد عطا کرتا ہے۔ اس ذہن اور ایسے اعتماد سے لیس ہونے کے بعد وہ آزاد ہے کہ ہر اس تغیر کو اپنا لیا جائے جو اسے اپنی منزل تک لے جانے میں مدد کرے۔ افغانی کا یہ تصورِ آزادی بڑا حقیقت پسندانہ اور عملی ہے۔ وہ معاشرت، تعلیم اور سیاست میں ہر ایسا قدم اٹھانا جائز قرار دیتے ہیں جو ایک پُروقار زندگی کے لیے ضروری ہو۔

افغانی کا تعلیمی نقطۂ نظر علم کو تہذیب و تمدن اور قومی معیشت کے معمار کی حیثیت دیتا ہے۔ علم کا کوئی مذہب، کوئی قومیت نہیں ہوتی۔ بہتے دریا کی مانند علم کا کوئی ماضی یا حال نہیں ہوتا۔ کوئی علم عقیدے کو ضرر نہیں پہنچاتا۔ علم کی ہر کروٹ مذہب کو مزید استواری بخشتی ہے۔ اسی لیے افغانی علوم جدیدہ خصوصاً فلسفے اور سائنس کو مسلمانوں کی ترقی کے لیے اوّلیں ضرورت قرار دیتے ہیں۔

انھوں نے مذہب اور علم کو مسلمانوں کی داخلی زندگی کے استحکام کے لیے ناگزیر بتلا کر دونوں کا فوری مقصد اس بیرونی سیاسی اقتدار سے نجات حاصل کرنا ٹھہرایا جو انیسویں صدی میں تمام ایشیا کو بشمول عالمِ اسلام اپنے نوآبادیاتی استحصال کا شکار بنانا چاہتا تھا

یعنی انگریزی استعماریت۔ پوری انیسویں صدی میں افغانی اُس واحد شخصیت کے طور پر اُبھرتے ہیں جس نے پہلی بار انسانی معاشرے کی تشکیل جدید میں سائنس اور فلسفے کے اہم رول کو اسلامی دنیا پر ایک مقصدی تحریک کے روپ میں واضح کیا اور دوسری طرف مغربی استعمار کے استحصالی عزائم کے خطرے کو محسوس کر کے عموماً اہلِ مشرق اور خصوصاً عالمِ اسلام کو خبردار کیا۔ ایران، ترکی اور مصر میں افغانی کی مصروفیات کا مطالعہ کرنے والوں کے سامنے یہ بات کھل کر آجاتی ہے کہ مسلمانوں کو تجدیدیت کی طرف مائل کرنے اور انگریزی جبر سے نجات دلانے کی جدوجہد کے دوگونہ عمل نے ان ملکوں میں کون سے اہم نتائج برآمد کیے اور بیسویں صدی کے آغاز سے موجودہ دور تک اسلامی مشرقِ وسطیٰ میں جتنی سیاسی تبدیلیاں واقع ہوئیں وہ کس حد تک افغانی کے تصوّرات کی مرہونِ منّت ہیں۔ ہندوستان میں بھی افغانی کی توجہ انھی دو موضوعات یعنی مذہبی اصلاح اور انگریزی استحصال پر مرکوز رہی۔

ستمبر ۱۸۷۹ء میں وہ مصر سے حیدر آباد (دکن) پہنچے۔ اس وقت ہندوستان انگریز حکمرانی میں بیس نہایت صبر آزما برس گزار چکا تھا۔ ہندوستانی عوام امید و یاس میں مبتلا تھے کہ آیا اس حکمرانی کے خلاف جدوجہد ممکن بھی ہے یا آزادی حقیقتاً خواب و خیال ہو گئی ہے۔ انھی دو سوالات پر ہندوستان کا سوچنے والا طبقہ دو گروہوں میں بٹ چکا تھا۔ ایک وہ جو اپنی سیاسی آزادی سے مایوس ہو جانے اور انگریزی جبر کو قبول کرنے پر تیار نہیں تھا اور ان تمام مذہبی اور سماجی قدروں کو اپنے گرد ایک ایسے حصار کی شکل میں قائم رکھنا چاہتا تھا جس کے اندر اس کی قومی وحدت بیرونی مذہبی اور سماجی اقدامات سے محفوظ رہ سکے۔ دوسرا گروہ وہ تھا جو اپنی سیاسی برتری کا خیال مجبوراً ترک کر چکا تھا۔ اس مجبوری نے جہاں حکمرانوں کے مذہب، ان کی زبان اور تہذیب کو اس کی نظروں میں ایک مقدس اور قابلِ رشک رنگ روپ دے دیا تھا وہیں خود اپنے مذہب، اپنی تہذیب اور زبان کو اس کے لیے لایعنی اور بے مقصد ٹھہرا دیا۔ اس گروہ کے سربراہوں میں سیّد احمد خاں سب سے نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ افغانی نے ہندوستان اوّل الذکر مکتبِ خیال کو اپنے نقطۂ نظر سے زیادہ قریب پایا۔ یہ جھکاؤ متوقع تھا۔ وہ اقوامِ مشرق کی زندگی غلامی کے سکّوں کے عوض فروخت کرنے پر کسی طرح تیار نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لیے اگر انھوں نے سر سیّد کو، جو اس وقت انگریزی

اقتدار سے استوار وفاداری کی چھاؤں میں اسلامی اصولوں کی جدید ترجمانی کے علمبردار تھے، اپنی تنقید کا ہدف بنایا تو یہ ان کے مشن کی نوعیت سے عین مطابقت رکھتا ہے۔

افغانی کا زاویۂ نظر سرسیّد سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ سرسیّد صرف ہندوستانی مُسلمانوں کے وجود کے قائل تھے۔ ان کے علاوہ انھیں ہندوستان میں نہ کوئی اور قوم دکھائی دیتی تھی نہ ہندوستان کے باہر بسنے والے مسلمانوں یا دوسری قوموں پر انھوں نے کبھی غور کیا۔ اس کے برخلاف افغانی ہندوستانی مُسلمانوں کو عالمی اسلامی برادری کا اور عالمِ اسلام کو مشرق کا حصّہ سمجھ کر پورے مشرق کے مفادات کا تحفّظ چاہتے تھے۔ اپنی پالیسی کے نقیب اخبار العروۃ الوثقیٰ میں وہ کہتے ہیں :

"اس (اخبار) کا کام تو صرف یہ ہے کہ حسد اور کینوں کی بھڑکتی ہوئی آگ پر نصیحت کا چھڑکاؤ کر کے اسے ٹھنڈا کر دے اور سارے اہلِ مشرق کو اتحاد اور محبّت پر آمادہ کرے۔ یہ جریدہ مشرقی ممالک کے باشندوں سے یہ درخواست کرتا ہے کہ وہ آپس کے جھگڑوں کو چھوڑ دیں اور اپنی تلواریں ان درندوں کا مقابلہ کرنے کے لیے سنبھال لیں جو اس وقت اُنھیں لقمۂ اجل بنانے کے لیے منہ کھولے ہوئے ہیں۔ اس اخبار کی رائے یہ ہے کہ گھریلو جھگڑوں میں انسان کو اسی وقت پڑنا چاہیے جب لٹیروں کی ڈاکہ زنی کا خطرہ ٹل جائے۔"[۲]

اسی اخبار میں دوسری جگہ مسلمانوں پر توجہ دینے کا سبب بھی واضح کرتے ہیں:

"ہمارا یہ اخبار کبھی کبھی مُسلمانوں کا ذکر خصوصیت سے کرتا ہے اور صرف ان کے حقوق کی مدافعت کرتا ہے مگر اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اخبار کا مقصد مُسلمانوں کے درمیان اور ان کے وطنی پڑوسیوں کے درمیان اختلاف کا بیج بونا ہے۔ . . . ہمارا مقصد تو مشرق کے عام باشندوں کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً اجنبیوں کی دست درازی سے ڈرانا ہے۔ کبھی کبھی ہم صرف مُسلمانوں کو اس لیے مخاطب کرتے

ہیں کہ جہاں اجنبیوں نے خیانت شروع کی ہے اور وہاں کے باشندوں
کو ذلیل کیا ہے، وہاں کے محاصل پر قبضہ کیا ہے۔ وہاں کے اکثر
باشندے مسلمان ہیں۔"۳

بلا شبہ افغانی پہلے ایشیائی تھے جنھوں نے مشرق کی آزادی کا نعرہ بلند کیا۔ اس مشرقی آزادی کے شعور کے ساتھ وہ ہندوستان کی تہذیبی اور علمی روایت پر بھی گہری نظر رکھتے تھے۔ اس ملک کی قدیم تاریخ اور انسانی علم کی وسعت میں ہندوستانیوں نے ویدوں کے عہد سے جو حصہ لیا ہے اس سے نہ صرف آگاہ تھے بلکہ اسے نہایت شان دار الفاظ میں خراجِ عقیدت بھی پیش کرتے ہیں۔ ۱۸۸۲ء میں البرٹ ہال کلکتہ میں ہندوستانی نوجوانوں کو انھوں نے ان الفاظ میں مخاطب کیا:

"مجھے ان ہندوستانی نونہالوں کو دیکھ کر اور بھی زیادہ خوش ہونا چاہیے کہ یہ اسی مادرِ ہند کے نونہال ہیں جو انسانیت اور آدمیت کا گہوارہ ہے اور انسانیت اسی ہندوستان سے تمام عالم میں پھیلی۔ یہ اسی خاک سے اُٹھے ہیں جہاں سب سے پہلی مرتبہ "دائرہ معدل النہار" معین کیا گیا۔ یہ اسی ملک کے رہنے والے ہیں جہاں سب سے اوّل "منطقۃ البروج" سمجھا گیا اور بعد ازاں معدل النہار کی مدد سے منطقۃ البروج کا تعین کیا گیا۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ان دو دائروں کا تعین علم ہندسہ میں کمال کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم حساب اور ہندسے کی ایجاد کا سہرا ہندوستان کے سر ہے۔

دیکھو! ہندوستان کا یہی علم ہندسہ عرب پہنچا۔ وہاں سے یورپ منتقل ہوا، اور آج ان نوجوانوں کو جو اسی سرزمین کے بسنے والے ہیں تمام قوانین اور آدابِ علم یورپ ہی سے سیکھنے پڑ رہے ہیں، غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ "کوڈ روما" جو یورپ کے تمام قوانین کا منبع ہے چاروں ویدوں اور شاستروں سے اخذ کیا گیا ہے۔ لطیف شعر و شاعری، افکار ادبیہ اور خیالاتِ عالیہ میں یونانی ان کے شاگرد تھے۔ فیثا غورث جس نے

یونان میں علوم و معارف کی اشاعت کی اور جس کا قول وحی آسمانی کی
طرح بلا دلیل قبول کر لیا جاتا ہے' انہی کا شاگرد ہے۔ ان کا درجہ فلسفے
میں بہت اعلیٰ تھا۔ ہندوستان کی خاک وہی خاک ہے، اس کی ہوا
وہی ہوا ہے اور یہ نوجوان جو یہاں موجود ہیں اسی مرز و بوم کے ثمر ہیں
مجھے بے حد خوشی ہے کہ یہ اپنے طویل خواب غفلت سے بیدار ہو کر اپنی
موروثی دولت واپس لے رہے ہیں اور اپنے لگائے ہوئے درخت کے
پھل پا رہے ہیں۔" ۴۹

ایسا عظیم علمی ورثہ رکھنے والے ملک اور اس کے باشندوں کو بیرونی شکنجے میں گرفتار دیکھ کر انھیں دکھ ہوتا ہے۔ وہ انگریزوں کے سیاسی عزائم کو مشرق وسطیٰ میں بے نقاب دیکھ چکے تھے۔ ان کی نیتوں کو پہچانتے تھے۔ ہندوستان میں انگریزی اقتدار کی تاریخ اور نوعیت سے خوب واقف تھے۔ ان کا تجزیہ یہ تھا کہ انگریزوں نے اپنے تجارتی مقاصد کے پردے میں ریاستی حکمرانوں اور نوابوں کو اپنے قابو میں کر لیا تھا۔ جس محبت کے ساتھ وہ ہندوستانیوں کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھاتے، اسی محبت کے ساتھ انھیں ہاتھوں سے ہندوستانیوں کا گلا گھونٹ دیتے۔ انگریز اپنے ارادوں کا اظہار یوں کرتے:

"ہم تو صرف تجارتی کاروبار میں دلچسپی لینا چاہتے ہیں۔ حکمرانی اور
سیاست ہمارا اصلی مشغلہ نہیں۔ ان اہم فرائض کا بوجھ اٹھانے پر
ہم صرف اس لیے آمادہ ہوئے ہیں کہ ہمیں ان بادشاہوں اور نوابوں
کے ساتھ ہمدردی ہے جو اپنے ممالک کی تدبیر اور انتظام کرنے سے
عاجز ہیں۔ جب کسی بادشاہ یا نواب کو اپنے ملک کے انتظام میں
دشواری محسوس نہ ہوگی ہم چلے جائیں گے۔ ہمارے سامنے اور بہت سے
اہم کاروبار ہیں جنھیں صرف بنی نوع انسان کی ہمدردی کے خیال
سے ہم نے چھوڑ رکھا ہے۔" ۵۰

یوں انگریزوں نے والیانِ ریاست کی کمزوریوں اور ان کے باہمی انتشار سے جو کچھ ان کا

رہبت زیادہ انگریزوں کا پیدا کردہ تھا' پورا پورا فائدہ اُٹھایا اور اپنے قدم ہند میں جما لیے۔ پھر
ہنوں نے محسوس کیا کہ ان کا دشمن اگر کوئی ہے تو وہ مسلمان ہیں۔ ان کا ابھرا ہوا سیاسی وقار اور
مدیوں سے ان کا سیاسی مد مقابل رہنے والا مذہب ہے۔

"دراصل انگریز کو خطرہ ہندوستان میں مسلمانوں سے ہی ہے۔ ملک
انہی سے چھینا گیا ہے اور حق انہی کا غصب ہوا ہے۔"[۹]

ہیں مشرقی مسائل' ہندوستان کی عظمت' ہندوستان میں انگریزوں کے داخلے اور مسلمانوں سے
ن کے تصادم کا وہ خاکہ جس کے پس منظر میں افغانی نے سر سیّد کے رول کو جانچا۔

حیدر آباد میں افغانی کو ایک جیّد عالم اور رہنما کی طرح سمجھا گیا۔ ان کے گرد علماء اور پڑھے
لکھے لوگ اکٹھا ہو گئے تھے۔ ان کے مداحوں میں سالار جنگ اوّل اور سیّد علی بلگرامی بھی شامل
تھے۔ ہندوستان کے اور علاقوں کی طرح یہاں بھی اس وقت سرسید کی "نیچریت" اور محمڈن کالج
کے مقاصد کے بارے میں شکوک وشبہات موجود تھے۔ حیدر آباد میں اپنی آمد کے تین یا چار ماہ کے
اندر ہی افغانی نے ایک رسالہ بعنوان "حقیقت مذہب نیچری و بیان حال نیچریان" تحریر کیا۔
یہ رسالہ مدرسہ اعزہ (حیدر آباد) کے ایک معلّم سیّد محمد واصل کے ایک خط کے جواب میں لکھا گیا تھا۔
جس میں ان سے خواہش ظاہر کی گئی تھی کہ وہ "نیچریت" کی حقیقت پر روشنی ڈالیں۔ گو اس رسالے
سے کہیں یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس میں صرف سر سیّد کے مفہوم والی نیچریت کو موضوعِ بحث بنایا گیا
ہے لیکن افغانی نیچریت اور محمڈن کالج کے تعلق سے ضرور واقف رہے ہوں گے۔

اس رسالے میں افغانی نے نیچریت کو اعتقاد الوہیت سے مبرّہ بتا کر اس کی تاریخ اور اقوام
عالم پر اس کے مضر اثرات سے بحث کی ہے۔ یہ ایک علیحدہ موضوع ہے اور یہ وہ نیچریت نہیں
ہے جس کا سر سیّد نے اپنے مذہبی تصوّرات میں ذکر کیا ہے۔ قیاس غالب یہی ہے کہ افغانی اس
وقت تک سر سیّد اور ان کی تحریروں سے براہ راست واقف نہیں ہوئے تھے کیوں کہ ایک تو یہ کہ یہ رسالہ
ان کی حیدر آباد میں آمد کے صرف چار ماہ کے اندر لکھا گیا اور چھپا۔ اور دوسرے یہ کہ اگر ان کا موضوع
سر سیّد ہی کی نیچریت ہوتی تو وہ ضرور اس کا ذکر بھی کر دیتے جیسا کہ انھوں نے بعد کے دو مضامین میں
جو انھی قیام ہند کے دوران میں لکھے گئے' واضح اشاروں میں سر سیّد پر تنقید کی ہے۔ اس لیے اس

رسالے کے بارے میں کچھ لکھنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

اس رسالے کے بعد انھوں نے دو مضامین سرسید اور ان کے گروہ کے خلاف لکھے "شرح حال الگھوریان باشوکت و شان" (مطبوعہ معلم شفیق حیدرآباد) اور "تفسیر و مفسر" (مطبوعہ دارالسلطنت کلکتہ)۔ ان مضامین سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید کی تصانیف (کم از کم تبیین اُ اور تفسیر القرآن) یا تو ان کی نظر سے گزریں یا ان کی اکثر تفصیلات سے انھیں باخبر کروایا گیا (یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اُردو سے واقف تھے یا نہیں)۔ ہم پہلے ان کے مضمون "تفـ مفسر" کو لیتے ہیں۔

مضمون کے ابتدائی حصے سے افغانی کا اپنا نظریۂ تفسیر بھی واضح ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہر ایک ایسی جدید تفسیر لکھی جانی چاہیے جسے ہر مکتبِ خیال کے محدثوں، فقیہوں، متکلموں، حکیموں، صوفـ نحویوں حتیٰ کہ ابن راوندی جیسے زندیقوں کی کثیر تفاسیر" کے مطالعے کے بعد ایک بہتر اور زیادہ نقطۂ نظر سے لکھا گیا ہو۔ نیز اس میں انسانوں کے لیے مذہب کی ضرورت، معاشرے اور انسـ عقول و نفوس پر اس کے اثرات اور تمام مذاہب کے مختلف اور مشترک عناصر سے بحث بھی کی گئی ہو۔ ان سیاسیات الٰہیہ اور اخلاق قرآنیہ اور حکمت کا ذکر جنھوں نے وحشی عربوں کو متحد کیا اور انھـ بلندیوں سے روشناس کروایا۔ ایسی تفسیر لکھنے کے لیے افغانی کے خیال میں ایسا شخص یقیناً بہ موزوں ہو سکتا ہے جسے مشرقی اور مغربی دونوں علوم پر دسترس ہو۔ ان امیدوں کے سا انھوں نے تفسیر القرآن کا مطالعہ کیا۔ انھیں مایوسی ہوئی۔ اس تفسیر پر افغانی کے اعتراضا حسب ذیل ہیں:

۱۔ فطرت کے موضوع پر عقلی دلائل کے بغیر مبہم نقطۂ نظر سامنے رکھا ہے۔

۲۔ ملائکہ، جن، روح الامین، وحی، جنت، دوزخ، معجزے وغیرہ کی تاویل زندیقـ کے مطابق کی گئی ہے۔

۳۔ نبوت کے مرتبے کو گرا کر ریفارمر اور مصلح کی سطح تک پہنچا دیا ہے۔

۴۔ یہ خیال کہ غلط اعتقادات قوموں کی تباہی کا باعث ہوتے ہیں صحیح نہیں۔ یہ اعتراض سرسید کی مذہبی فکر میں اب تک ایک نزاعی مسئلے کی حیثیت رکھتـ

ہے۔ آج باوجود اس کے کہ ہمارے سامنے سرسید کی اپنی مکمل تحریریں اور ان کے قریبی دوستوں کی ان کے تصورات پر شرحیں موجود ہیں، ان کی نیچریت کا ایسا خاکہ نہیں بن پایا جس میں فطرت، عقل اور عقیدہ، ٹھیک ٹھیک بیٹھ سکیں۔ تو ۱۸۸۲ء میں جب کہ سرسید اپنے خیالات کی تشریح میں مصروف تھے، افغانی کے لیے ان کی نیچریت کو سمجھنے کا کام اور مشکل تھا۔ اس کے علاوہ ایک دقت یہ بھی ہے کہ سرسید نے خود بھی اس کے مفہوم کی خاطر خواہ وضاحت نہیں کی۔

> "یہاں تک کہ سید صاحب قبلہ نے بھی جن کی زبان پر ہر وقت نیچر کا مبارک لفظ رہتا ہے اور جن کے قلم سے ہر دم نیچر نکلتا رہتا ہے اور جن کی تفسیر کا مدار نیچر پر ہے، اس لفظ کی حد بتائی نہ تعریف۔"[۸]

تو کیا تعجب ہے اگر افغانی نے اس لفظ نیچر کو جس پر بقول محسن الملک سرسید کی تفسیر کا دار و مدار ہے اس کے صحیح معنوں یعنی دہریت میں استعمال کیا۔ کیوں کہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ لفظ "نیچرزم" ہمیشہ اس نظریۂ کائنات کی نمائندگی کرتا ہے جو یا تو خدا کا انکار کرتا ہے یا سوائے مادے کے دوسرے تمام اسباب آفرینش کو ناقابلِ قبول قرار دیتا ہے اور خدا کے وجود کو مانتا بھی ہے تو ایک ایسے خالق (علت اول) کی طرح جو کائنات کو چند قوانین کے تابع کر کے ہمیشہ کے لیے روپوش ہو گیا ہے۔ اسی طرح جیسے ایک گھڑی ساز ہمیں ٹھیک وقت بتانے والی گھڑی فروخت کر جائے اور پھر اس کا ہم سے یا اس گھڑی سے کوئی تعلق باقی نہ رہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے خدا کا عدم و وجود دونوں برابر ہیں۔ سرسید کی نیچریت میں خدا کا مفہوم کچھ اسی سے ملتا جلتا ہے۔ لہٰذا کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ افغانی سرسید کی نیچریت کو اس کے اصلی معنوں میں کیوں نہ لیتے خصوصاً جب تفسیر القرآن میں اس کی ضروری وضاحت بھی نہیں۔ چنانچہ افغانی اپنے رسالے مذکور میں نیچر کی تعریف یہ کرتے ہیں:

> "نیچر عبارت است از طبیعت و طریقۂ نیچریہ... طریقۂ دہریہ است۔"[۹]

اس کی مزید تشریح وہ اپنے مضمون تفسیرِ مفسر میں کرتے ہیں۔ بتلاتے ہیں کہ فطرتِ محض کا مطلب وہ جبلتیں اور شہوات ہیں جو تمام حیوانات (بشمول انسان) میں پائی جاتی ہیں۔ تربیت وہ شے ہے

اس کا دل ہی وہ ایلچی ہوتا ہے، جو خدا کے پاس پیغام لے جاتا ہے اور خدا کا پیغام لے کر آتا ہے۔ وہ خود ہی وہ مجسّم چیز ہوتا ہے جس میں سے خدا کے کلام کی آوازیں نکلتی ہیں، وہ خود ہی وہ کان ہوتا ہے جو خدا کے بے صرف وصوت کلام کو سنتا ہے، خود اسی کے دل سے فوارے کی مانند وحیُ اٹھتی ہے اور خود اسی پر نازل ہوتی ہے، اسی کا عکس اس کے دل پر پڑتا ہے، جس کو وہ خود ہی الہام کہتا ہے ..... جو حالات و واردات ایسے دل پر گزرتے ہیں وہ بھی بمقتضائے فطرتِ انسانی اور سب کے سب قانونِ فطرت کے پابند ہوتے ہیں، وہ خود اپنا کلام نفس ان ظاہری کانوں سے اسی طرح پر سنتا ہے جیسے کوئی دوسرا شخص اس سے کہہ رہا ہے۔ وہ خود اپنے آپ کو ان ظاہری آنکھوں سے اسی طرح پر دیکھتا ہے جیسے دوسرا شخص اس کے سامنے کھڑا ہوا ہے۔"[۱۳]

جنّت اور دوزخ:

"یہ مسئلہ کہ بہشت اور دوزخ دونوں بالفعل مخلوق و موجود ہیں قرآن سے ثابت نہیں... "قرۃ اعین" کی ماہیت یا حقیقت یا کیفیت یا اصلیت کا بتانا تو محالات سے ہے اس لیے انبیاء نے ان راحتوں اور لذّتوں یا رنج اور تکلیفوں کو جو انسان کے خیال میں ایسی ہیں جو ان سے زیادہ نہیں ہو سکتیں، بطور جزا و سزا ان افعال کے بیان کیا ہے اور غرض ان سے بعینہٖ وہی اشیاء نہیں ہیں بلکہ رنج و راحت، لذّت و کلفت ان سے حاصل ہوتی ہے اس کیفیت کو "قرۃ اعین" سے نسبتاً بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، گو وہ تشبیہ کیسی ہی ادنیٰ اور ناچیز ہو۔"[۱۴]

مُعجزہ:

"خرق عادت جس کا ایک نام معجزہ بھی ہے۔ رسول اور غیر رسول دونوں دکھا سکتے ہیں۔"[۱۵]

بلاشبہ یہ تمام تاویلات معتزلی اور ظاہر یہ نقطۂ نظر سے مشابہ ہیں۔ اس کا خود سرسیّد اقرار ہے۔ عماد الملک کے نام ایک خط میں وہ لکھتے ہیں :

"دینیات کی تعلیم کا سوال نہایت مشکل ہے، مجھے اس بات کا یقین ہے کہ موجودہ کتب سنّی و شیعہ اس قابل نہیں ہیں کہ بعد تعلیم علوم جدیدہ کسی مسلمان کا اعتقاد قلبی مذہب اسلام پر رہے۔ صرف معتزلیوں کے اصول مذہب اور کتابیں کسی قدر عمدہ معلوم ہوتی ہیں۔ یہی خیال مجھ کو باعث ہوا کہ میں نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی ہے۔"

ہمیں مذکورہ بالا تاویلات کے دُرست یا صحیح ہونے کے بارے میں کچھ نہیں کہنا ہے لیکن ان ہی کو متکلمین بشمول غزالی نے "زندقہ" سے تعبیر کیا تھا۔ اور یہی افغانی نے بھی کیا۔

تیسرا اعتراض سرسیّد کے تصورِ پیغمبر پر ہے جسے افغانی کے خیال میں سرسیّد نے مصلح کے درجے تک گھٹا دیا۔ سرسیّد تفسیر میں پیغمبر کے مقام کی تشریح اس طرح کرتے ہیں :

"پیغمبر درحقیقت اس قوم کے لیے یا اس زمانے کے لیے جس میں وہ پیدا ہوئے برائیوں کی اصلاح کرنے والے اور اچھی باتوں کے قائم کرنے والے اور سچ بات کو تسلیم کرنے والے اور حق بات کو بیان کرنے والے ہوتے ہیں۔"[19]

دوسری جگہ لکھتے ہیں :

"ہزاروں قسم کے جو ملکات انسانی ہیں بعض دفعہ کوئی خاص ملکہ کسی خاص انسان میں از روئے خلقت و فطرت کے ایسا قوی ہوتا ہے کہ وہ اسی کا امام یا پیغمبر کہلاتا ہے، لوہار بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے، شاعر بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے، ایک طبیب بھی فنِ طب کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے، مگر جو شخص روحانی امراض کا طبیب ہوتا ہے اور جس میں اخلاق انسانی کی تعلیم و تربیت کا ملکہ بمقتضائے اس کی فطرت کے خدا سے عنایت ہوتا ہے، وہ پیغمبر کہلاتا ہے۔"[17]

ایک اور جگہ وہ پیغمبر کے روحانی استغراق کی کیفیت کی نیچریت کی رو سے توضیح کر

"ہم بطور تمثیل کے، گو وہ کیسی ہی کم رُتبہ ہو اس کا ثبوت دیتے ہیں۔
ہزاروں شخص ہیں جنھوں نے مجنونوں کی حالت دیکھی ہوگی، وہ بغیر بولنے
والے کے اپنے کانوں سے آوازیں سنتے ہیں، تنہا ہوتے ہیں مگر اپنی
آنکھوں سے اپنے پاس کسی کو کھڑا ہوا باتیں کرتا ہوا دیکھتے ہیں، وہ سب
انھیں کے خیالات ہیں جو سب طرف سے بے خبر ہو کر ایک طرف مصروف
اور اس میں مستغرق ہیں اور باتیں سنتے ہیں اور باتیں کرتے ہیں۔ پس
ایسے دل کو جو فطرت کی رو سے تمام چیزوں سے بے تعلق اور روحانی تربیت
پر مصروف اور اس میں مستغرق ہو۔ ایسی واردات کا پیش آنا کچھ بھی
خلافِ فطرت انسانی نہیں ہے۔ ہاں ان دونوں میں فرق ہے کہ پہلا مجنوں
ہے اور پچھلا پیغمبر، گو کہ کافر پچھلے کو بھی مجنوں بتاتے تھے۔" ۵۱

اقتباسات بالا سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید اُس مشن کی نوعیت کو نظر انداز کر دیتے
جس کے لیے مذہبی اصطلاح میں پیغمبر کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور پیغمبر کو ماہرین فن مفکّر
اور سماجی اور اخلاقی مصلحین کی صف میں جگہ دیتے ہیں۔ پیغمبر کے اس مفہوم کو دیگر اعتقا
کی تاویلوں کے پہلو بہ پہلو رکھا جائے تو ہم نہیں سمجھتے کہ ایسے اسلامی تصوّرات کسی کو مذہب ا
قبول کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل کر سکیں گے یا کسی مسلمان کو دوسرے مفکرین اور مصـ
کے ایسے خیالات کو اپنانے سے روک سکیں گے جو اسلامی اصولوں کے دخائر ہوں۔ اگر پیغمبر ا
کو مصلحین کا مقام دیا جائے، تو کوئی عقلی دلیل نہیں ملتی کہ کیوں دوسرے اخلاقی مصلحین، مفکّ
اور فلاسفۂ الٰہیات کی تعلیمات کی بہ نسبت رسول خدا کا فرمایا مستند سمجھا جائے یا حرفِ آخر
دیا جائے۔ اگر پیغمبر صرف بُرے اور بھلے میں تمیز سکھانے والی ہستی ہے تو یہ کام رسولِ خدا
بہت پہلے سقراط، افلاطون اور ارسطو انجام دے چکے تھے۔ اور توحید کے بھی قائل تھے۔ اس
اعتبار سے نہ صرف ان موحد فلسفیوں کو بھی پیغمبروں میں شمار کرنا جائز ہے بلکہ پیغمبرِ اسلام
ضرورت بھی بحث میں آجاتی ہے۔

مندرجہ بالا نتائج سرسید کی تشریحات کی روشنی میں خود بخود اخذ ہوتے چلے جاتے ہیں اور کوئی قوت ایسی نہیں جو ان کے اخذ ہونے کو روک سکے۔ دراصل یہی وہ روکنے والی قوت ہے جو سرسید کی نظر میں کوئی جگہ نہ پاسکی۔ غالباً ان کی "تجرباتی عقلیت" نے اس حقیقت کو پہچانا نہیں یا پہچانا تو نظر انداز کیا کہ مذہب کا جادو صرف امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے بولوں میں پوشیدہ نہیں بلکہ اُن ناقابلِ تشریح تصورات کی قوت میں ہے جو مذہب کے پیروؤں کو نیک راستہ چلنے اور برائی سے روکنے پر مجبور بھی کرسکتی ہے۔ اچھے اور بُرے کی تمیز رکھنا اور اچھا یا بُرا بننا دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کسی فعل کو اچھا تسلیم کرے اور پھر بھی اس پر عمل پیرا نہ ہو۔ یہ انسانی نیچر ہے۔ مذہب پیغمبر سے صرف بھلے اور بُرے کا فرق واضح کردینے کی توقع نہیں رکھتا بلکہ یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ چند ایسے تصورات بھی دے جو اس کے پیروؤں کو اچھے یا بُرے اعمال پر عمل کرنے یا احتراز کرنے پر مجبور بھی کردے۔ وہ شخص جو اس دوگونہ مشن کے صرف پہلے جُزو کی تکمیل کرتا ہے وہ مصلح کہلاتا ہے۔ سرسید نے پہلے جزو کو تو لے لیا مگر دوسرے کو نظر انداز کردیا۔ غالباً اس لیے کہ اگر وہ اسے قبول کرلیتے تو نیچریت مفلوج ہو جاتی۔

افغانی نے اپنی تنقید میں انہی سوالات کی جانب اشارہ کیا ہے اور پھر اس خطرے کی طرف بھی توجہ دلائی جو اس وقت ہندوستانی مسلمانوں کو عیسائی مشنری عزائم کی موجودگی میں پیش آسکتا تھا۔

> "ستم ظریفی تو یہ ہے کہ مفسر موصوف نے نبوت کے مقدس منصب کو تنزل دے کر ریفارمر و مصلح کے مرتبے پر پہنچادیا ہے اور انبیاء علیہم السلام کو واشنگٹن، نپولین، پامرسٹن، گرے بالڈی، گلاڈ اسٹون اور موسیو گامبتا کے برابر فرض کیا ہے۔
>
> تفسیر کی یہ حالت دیکھ کر مجھ پر حیرت طاری ہوگئی اور یہ فکر لاحق ہوئی کہ اس مفسر کا اس تفسیر سے مقصد کیا؟ مفسر کی خواہش جیسا کہ اس تفسیر کے دیباچے میں بیان کیا گیا ہے، اصلاح قوم ہے تو ناموس اسلامی کے متعلق مسلمانوں کے اعتقادات کو زائل کرنے کی کوشش

کیوں کی گئی ہے خصوصاً ایسے وقت میں جبکہ تمام مذاہب اس دین حق کو مٹانے پر تلے ہوئے ہیں؟ کیا یہ شخص نہیں سمجھتا کہ مسلمان اس ضعف اور پریشانی کے عالم میں جب جنّت، دوزخ اور معجزات پر اعتقاد نہ رکھیں گے اور جب پیغمبر کو گلاڈ اسٹون جیسا سمجھیں گے تو پھر انھیں کیا تامّل ہوگا کہ اسلام کو ترک کردیں اور اس مذہب میں ضم ہوجائیں جس کے پیرو اس وقت سیاسی طور پر دُنیا پر چھائے ہوئے ہیں۔ کیا یہ شخص نہیں سمجھتا کہ اسلام کی عظمت گھٹنے کے بعد کوئی چیز مانع اور باعثِ خوف نہ ہوگی جو انھیں تبدیلِ دین سے روکے۔ دین کی تبدیلی کا ماحول و اقتضاء ہر طرح موجود ہے کیونکہ ہر فرد فطرتاً فردِ غالب کے شریک ہونے اور بااقتدار شخصیت میں ضم ہونے پر آمادہ ہوجاتا ہے۔" [19]

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ افغانی نے عقائد کی تاویلات کی نوعیت پر کسی مخصوص دینیاتی نقطۂ نظر سے تنقید نہیں کی بلکہ انھوں نے اصل زور ایسی تاویلات سے پہنچنے والے قومی اور سیاسی نقصانات پر دیا ہے۔ جن عقائد کو سیّد احمد خاں جدید علوم کے حصول کی راہ میں عظیم رکاوٹ سمجھتے تھے وہ عقائد افغانی کی نظر میں اُس وقت مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ کی تشکیل اور ان کے اعتماد کو برقرار رکھنے کا ایک موثر ذریعہ تھے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ مذہبی عقائد کے بارے میں ان کی اپنی کوئی رائے نہیں تھی۔ اسی طرح سرسیّد کی تاویلات کی مخالفت سے یہ نتیجہ نکالنا بھی دُرست نہ ہوگا کہ وہ مروّجہ عقائد کو بعینہٖ قبول بھی کرتے تھے۔ بنیادی اعتقادات اور مصنوعی اعتقادات کا فرق وہ بخوبی جانتے تھے۔ اس فرق کو انھوں نے اس سے قبل اپنے رسالے تعلق بہ نیچریت میں واضح کردیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ کوئی قوم اسی وقت ترقی کرسکتی ہے جب

۱۔ ان کے دماغ خرافات کی آلودگی اور عقائد باطلہ کے زنگ سے پاک ہوں۔

۲۔ افرادِ قوم شرافت کے اعلیٰ معیار پر فائز ہوں۔

۳۔ عقائد کو محکم و مضبوط دلائل و براہین پر قائم کیا جائے۔ آباء و اجداد کی کورانہ تقلید

قوتِ فکر کو مسلوب کر کے تباہی کو دعوت دیتی ہے۔

ا خیال تھا کہ اسلام ان تینوں امور سے عبارت ہے۔ اور یہی تینوں اُمور سرسید کی مذہبی اصلاح بنیاد بھی ہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے، پھر دونوں میں اختلاف کہاں سے شروع ہوتا ہے۔

اس کے جواب کے لیے افغانی اعتقاد اور علم کے باہمی ربط کی بحث اُٹھاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم تے ہیں سرسید رائج اعتقادات کو جدید علوم کی راہ میں حائل ٹھہراتے تھے۔

"میں ایک شخص ہوں جس کا یقین ہے کہ کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو جدید فلسفہ اور جدید علم طبیعی سے واقف ہو اور ان تمام اسلامی مسائل پر، جو اس زمانے میں اسلامی مسائل کہلاتے ہیں یقین رکھتا ہو...." [۲۱]

"ان کو مدت سے خیال تھا کہ انگریزی تعلیم سے اسلام کے حق میں جن مضر نتائج کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے ان کا انسداد کیا جائے.... لیکن جو طریقہ استدلال کا زمانہ گزشتہ میں یونانی فلسفے کے مقابلے کے لیے ہمارے متکلمین نے اختیار کیا تھا اور جس سے رفتہ رفتہ ایک نیا فلسفہ بنام علم کلام کے پیدا ہو گیا، وہ کسی طرح فلسفہ حال کے مقابلے میں کچھ کام نہیں دے سکتا تھا۔ کیونکہ برخلاف یونانی فلسفے کے جس کا مدار محض قیاسی اور ظن و تخمین پر تھا، فلسفہ حال کا ہر ایک مسئلہ تجربے اور مشاہدے سے ثابت کیا جاتا ہے۔ بس ضرور تھا کہ جس طرح مسائل حکمیہ کے ثبوت کا طریقہ بدل گیا ہے اسی طرح اس کے مقابلے کے لیے ایک نئے علم کلام کی بنیاد ڈالی جائے۔" [۲۲]

مانچہ سرسید نے بنیاد ڈال دی۔ سرسید کے اس بنیادی فعل پر افغانی کو اعتراض نہیں۔ انھیں خوف ہ تھا کہ کہیں یہ بنیادی پتھر مذہبی روح کو ہی کچل کر نہ رکھ دے۔ کہیں مذہبی عقائد کی ایسی شرحیں سُلمانوں کو اور گمراہ نہ کر دیں۔ دوسری طرف ان کا ایقان تھا کہ اعتقادات چاہے وہ کسی شکل میں ہوں قوموں کی ترقی کے مسائل سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے۔ اس کی تائید میں وہ مثالیں پیش کرتے ہیں:

"مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مفسّر مذکور کا خیال یہ ہے کہ مسلمانوں کی

کی تباہی، انحطاط، پریشان حالی کا سبب ان کے مذکورہ بالا اعتقادات ہیں۔ لہٰذا اگر ان اعتقادات سے انھیں منحرف کر دیا جائے تو دوبارہ وہ اپنی سابقہ عظمت اور کھویا ہوا شرف حاصل کر لیں گے۔ پھر میں نے سوچا کہ یہ خیال تو عجیب مضحکہ خیز ہے۔ کیا انہی اعتقادات کی برکت سے یہودیوں نے فراعنہ کی غلامی کی ذلت سے چھٹکارا حاصل نہیں کیا اور کیا فلسطین کے ظالم حکمرانوں کے دماغ درست نہیں کر دیے اور پھر کیا انھوں نے سلطنت و مدنیت حاصل نہیں کی؟ کیا مفسّر نے کبھی نہیں سنا کہ یہی اعتقادات تھے جن کے باعث عربوں نے جزیرۃ العرب کی بنجر سرزمین سے اُٹھ کر سلطنت، مدنیت، علم، صناعت، خلافت اور تجارت میں سروری اور سرداری حاصل کی؟ یہ فرنگی بھی تو ان اعتقادات کے رکھنے والے عربوں کو اپنے کلچروں میں بآوازِ بلند اپنا اُستاد تسلیم کر رہے ہیں۔" [۲۳]

اسی طرح ہندو مذہبی عقائد اور ہندو تہذیبی ترقی میں کوئی رشتہ نہیں:

"عقائدِ باطلہ ہی کو لے لیجیے اور غور کیجیے کہ ہندو ایک طرف مدنیت، علوم، معارف اور صنائع میں ترقی کر رہے تھے اور دوسری طرف ہزاروں اوتاروں، بھوتوں، دیوتاؤں، راکشسوں اور ہنومان پر اعتقاد رکھتے تھے۔" [۲۴]

یہی بات کلدانیوں، فنیقیوں، یونانیوں، ایرانیوں اور عیسائیوں کے لیے بھی کہی جا سکتی ہے:

"اہلِ مصر جس وقت مدنیت، علوم و صنائع کی زبردست بنیادیں رکھ رہے تھے اور یونانیوں کے اُستاد بن رہے تھے۔ بتوں، گایوں، کتوں اور بلّیوں پر ایمان رکھتے تھے۔ ٹھیک اسی وقت کلدانی عظیم رصدخانوں کی بنیادیں ڈال رہے تھے، آلاتِ رصد تیار کر رہے تھے، عظیم تصاویر بنا رہے تھے، علمِ فلاحت پر کتابیں تصنیف کر رہے تھے۔ مفسّر پر

پوشیدہ نہ رہے کہ فینیقی اُس وقت بحری و برّی تجارت کے بازار گرم
کر رہے تھے اور برطانیہ، ہسپانیہ اور یونان کو اپنی نوآبادیات بنا رہے
تھے جب کہ وہ اپنے بچّوں کو بتوں کی قربان گاہ پر چڑھا دیتے تھے. معترض کو
جاننا چاہیے کہ یونانی اس وقت دنیا پر حکومت کر رہے تھے اور اس وقت
ان میں بڑے بڑے حکیم اور فلسفی پیدا ہو رہے تھے جب کہ سیکڑوں خداؤں
اور ہزاروں خرافات پر انھیں اعتقاد تھا۔ معترض کو شاید معلوم ہو کہ ایرانی
اسی وقت اطراف کاشغر سے نواح استانبول تک حکومت کر رہے تھے،
اور تمدّن میں یکتائے روزگار سمجھے جاتے تھے جب کہ صدہا توہمات
ان کے دماغوں اور دلوں پر مسلّط تھے. معترض کو ضرور یاد ہونا چاہیے کہ
یہی نصاریٰ متاخرین اس وقت جب کہ وہ تثلیث، صلیب اور اقرارگاہ
پر ایمان کامل رکھتے تھے، اپنی سلطنتوں کو قوی بنا رہے تھے. علوم و
معارف وصنائع کے دائروں میں داخل ہو رہے تھے۔ اب بھی ان کی
اکثریت تمام علوم اور سائنسوں کے ساتھ ان ہی اعتقادات کی پابند ہے۔"

یہ مثالیں دینے کے بعد افغانی اعتقادات اور تہذیبی و علمی ترقی کے تعلق کو یوں واضح کرتے ہیں:

"اعتقادات خواہ سچّے ہوں یا جھوٹے ہرگز مدنیت اور ترقیات دُنیاوی
میں مانع اور مخالف نہیں. سوائے اس کے کہ طلب علوم، کسب معاش
اور حصول مدنیت کو حرام قرار دیتے ہیں اور میں یقین نہیں کر سکتا کہ دُنیا
میں کوئی دین ایسا بھی ہوگا جو ان امور کو حرام قرار دیتا ہو۔"[۲۹]

سطور بالا میں افغانی نے اسی بات پر زیادہ زور دیا ہے کہ جب قومی ترقی کا مذہبی اعتقادات
سے کوئی تعلق نہیں تو پھر عقائد کی دُرستی کا خطرہ کیوں مول لیا جائے. خود سرسیّد تفسیر لکھنے
کے مقصد کے بارے میں اُلجھے نظر آتے ہیں۔ وہ اعتقاد کی بنا پر مسلمانوں میں دو گروہ فرض کرتے ہیں۔
ایک وہ جو قدیم اعتقادات پر پکا ایمان رکھتا ہے اور قطب از جانمی جنبد کے مصداق کسی تاویل کو
سننے کو تیار نہیں. دوسرا وہ جو روشن خیال ہے اور اس کے اعتقادات میں ڈگمگا جانے کی صلاحیت

موجود ہے۔ ان دونوں کے بارے میں سر سید کہتے ہیں :

"جو لوگ بلا فلسفی دلیل و حجّت کے اسلام پر یقین رکھتے ہیں بلا شک ان کا ایمان اور ان کا یقین بہ نسبت ان لوگوں کے جو دلیل و حجّت سے اپنے عقیدے کو مستحکم کرتے ہیں بہت زیادہ مستحکم ہے .... کیسی ہی کوئی بات خارج از عقل و ناقابلِ یقین صحیح یا غلط ان کے سامنے یہ کہہ کر کہ "خدا اور رسول نے فرمایا ہے" بیان کر دی جائے تو وہ فوراً اس پر یقین کر لیں گے۔ بس ایسے لوگ ہماری بحث سے بالکل خارج ہیں، میں ان کو یقین کا ستارہ اور اسلام پر یقین کرنے کا نمونہ سمجھتا ہوں اور ٹھیک مسلمان جانتا ہوں۔

مگر ان کے سوا ایک اور فرقہ بھی ہے جو ہر اس بات کا خواہشمند ہے کہ اسلام کے عقائد فلسفی دلائل سے اس کو بتائے جائیں اور اس کے دل کے شبہے مٹائے جائیں تاکہ اس کے دل کو تشفی ہو۔۔۔۔ یہی وہ لوگ ہیں جو ہمارے مخاطب ہیں اور جن سے ہم کو محبت ہے۔"[۲۷]

اسی طرح حالی ایک واقعہ نقل کرتے ہیں جس میں بتایا گیا ہے کہ "نہایت معقول اور ذی استعداد مولوی سے یہ معلوم کر لینے کے بعد کہ وہ خدا، رسول، حشر و نشر، عذاب و ثواب اور قیامت پر ایمان رکھتے ہیں کہا :

"میری تفسیر آپ کے لیے نہیں ہے وہ صرف ان لوگوں کے لیے جو مذکورہ بالا عقائد پر پختہ یقین نہیں رکھتے یا ان پر معترض یا ان میں متردد ہوں۔"[۲۸]

لیکن مشکل یہ ہے کہ ان سے دو ایسے نتیجے نکلتے ہیں جو باہم متضاد بھی ہیں اور متصادم بھی۔ ایک طرف وہ رائج اعتقادات کو مہمل تصوّر کرتے ہیں اور ان کی دُرستی کے لیے جدید علم کلام تشکیل دینا چاہتے ہیں۔ جو مسلمان اس علم کلام سے لیس رہیں گے وہ سچے مسلمان ہوں گے۔ دوسری طرف انہی رائج اعتقادات پر ایمان راسخ رکھنے والوں کو یقین کا ستارہ اور سچا مسلمان بھی تسلیم کرتے ہیں اور تیسری طرف یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ نئے سچے مسلمان کو بنانے کے لیے وہ اعتقادات کو جس شکل میں

ڈھالنا چاہتے ہیں وہ اس شکل سے بے حد مختلف ہے جو پہلے سے راسخ الایمان مسلمانوں کے دلوں میں موجود ہے۔ اس طرح مسلمانوں میں ایسے دو مکاتیبِ خیال کو سرسید کی تائید حاصل تھی جو عقیدتاً باہم متضاد اور متصادم تھے۔ سرسید کی نیک نیتی میں کلام نہیں۔ وہ خلوصِ دل سے نئے ذہن کو ان ہتھیاروں سے لیس کرنا چاہتے تھے جو ان کے خیال میں اسلام کو تجرباتی عقلیت کے مہلک حملوں سے محفوظ رکھنے کے لیے ضروری تھے۔ لیکن انھیں یا تو قدیم وجدید میں مفاہمت کی ایسی غیر ماہرانہ کوشش سے دامن بچانا چاہیے تھا جو اُلجھنوں کو حل کرنے کے بجائے بڑھا دیتی ہے یا پھر قدیم وجدید علوم پر کامل دسترس کے بعد وہ ایسا نظامِ فکر پیش کرتے جو کمزور مفاہمت کے بجائے طاقتور انقلابی تجدیدیت کے پیروں پر چل کر اسلام کو قدامت کے دلدل سے ابھرا کھڑا کرتی۔ یہ کام سرسید کے بس کا نہیں تھا۔ سرسید کی استعدادِ علمی خواہ قدیم ہو یا جدید ایسی نہیں تھی کہ وہ اس فرض کو انجام دے سکتے:

> "سرسید کا جذبہ اصلاح صادق اور بڑا مخلصانہ تھا..... لیکن خامی یہ تھی کہ علوم اسلامیہ کا گہرا مطالعہ نہیں تھا اس لیے وہ فلسفے کا شکار ہو کر رہ گئے .... علوم جدیدہ کا مطالعہ بھی نہیں کیا گیا تھا اس لیے ان کی اسلامی فکر میں پختگی اور استواری پیدا نہیں ہو سکی۔"[۲۹]

سرسید نے تفسیر جس قسم کے مطالعے کے بعد لکھی اس کی ایک جھلک حالی نے پیش کی ہے:

> "مولوی سید وحید الدین سلیم جنھوں نے تفسیر کے لکھنے میں کئی سال تک برابر سرسید کو مدد دی ہے ان کا بیان ہے کہ "جب تفسیر کی نوبت سورہ بنی اسرائیل تک پہنچی اور سید صاحب نے معراج کے مسئلے پر مفصل بحث کرنے کا ارادہ کیا تو مجھ سے کہا کہ جس قدر روایتیں صحاح اور دیگر کتب حدیث میں معراج اور شق صدر کے متعلق اور اس باب میں صحابہ کے اختلاف کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور عقل و نقل کے تناقض کی صورت میں جو رائیں اور اقوال علماء کے ہیں ان سب

کو آپ اس طرح پر کتابوں میں سے انتخاب کر کے نقل کر لیں کہ ایک ایک صفحہ پر ان کو لکھتے جائیں اور دوسرا صفحہ کورا چھوڑتے جائیں۔" . . . . . .
انھوں نے اس مضمون کو اس ترتیب پر جو اُن کے ذہن میں تھی بجائے خود لکھنا شروع کر دیا تھا جب کہ مجھ کو روایات وغیرہ نقل کرنے پر مامور کیا تھا۔ وہ مسودے کے ہر ایک صفحہ پر کہیں کہیں عبارت لکھتے تھے اور کہیں سفید ہی چھوڑتے جاتے تھے . . . . جب میں ان بے شمار روایتوں اور اقوال کا دفتر لے کر پہنچا تو انھوں نے وہ تمام کاغذات لے کر ان کو قینچی سے کترنا اور ان ٹکڑوں کو جا بجا سفیدیوں پر لئی سے چپکانا شروع کیا۔ یہاں تک کہ تمام پرچے جن کا شمار بتانا مشکل ہے جہاں جہاں ان کا موقع تھا چپکا دیے اور مسودہ کاتب کو صاف کرنے کے لیے دے دیا . . . . . سرسید کو مسودہ لکھتے وقت ان روایات کے مضمون سے اس کے کچھ علم نہ تھا کہ جب میں کتابوں میں روایتیں تلاش کر رہا تھا اس وقت جس قسم کے اختلافات ان میں پائے جاتے تھے ان کا ذکر بالاجمال سرسید کے سامنے ہوتا رہتا تھا۔" [۳۰]

اس طرح سرسید نے تفسیر لکھی۔ اس سے ان کی انتہائی ذہانت کا پتہ چلتا ہے مگر یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ وہ اپنی ذہانت کے سوا کسی دوسرے علمی ماخذ یا مفکر سے استفادہ کرنا پسند نہیں کرتے اور اگر انھوں نے ایسا کیا بھی تو اس سے صرف اپنے نقطۂ نظر کی اجنبیت دور کرنا مقصود تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ ایسی شخصی فکر یا ذاتی اُپج ادبی میدان میں ضرور خراجِ تحسین حاصل کر سکتی ہے لیکن کسی ایسے نظامِ فکر کی تشکیل میں اس کا موثر ہونا مشکوک ہو جاتا ہے جس کا مزاج کئی صدیوں پر پھیلے ہوئے ان تمام تصورات سے عبارت ہے جن سے وہ کما حقہٗ آشنا نہ ہو۔ یہ امر لائقِ توجہ ہے کہ سرسید میں اس کمی کو ان کی مذہبی فکر کی صلابت کا ذمے دار بھی بتلایا گیا ہے۔ چنانچہ پروفیسر محمد عمر الدین نے سرسید کی فکر کی تعمیر کا سہرا سرسید کی قدیم و جدید علوم سے "ادھوری واقفیت" کے سر باندھا ہے۔ اس سہرے کے لیے پھول انھوں نے حالی کے گلستانِ عقیدت سے لیے ہیں۔ حالی کا خیال ہے:

"جس حد تک سرسید کی تعلیم ہوئی اس کو بھی ان کی ترقی کا موید سمجھا جا سکتا ہے۔ انھوں نے .... قدیم یا جدید کسی طریقے میں پوری تعلیم نہیں پائی۔ اگر وہ پرانے طریقے کی تعلیم پوری کر لیتے اور علوم قدیم کا رنگ ان پر چڑھ جاتا پھر ممکن نہ تھا کہ کسی دوسرے رنگ کے قبول کرنے کی قابلیت ان میں باقی رہتی۔ وہ تقلید کی بندشوں میں جکڑ بند ہو جاتے ... نئے طریقے کی تعلیم بھی ان نتائج تک پہنچانے والی نہ تھی جو سرسید سے ظہور میں آئے .... پس کہا جا سکتا ہے کہ سرسید کا پرانی تعلیم میں ادھورا رہنا اور نئی تعلیم سے آشنا نہ ہونا منجملہ ان اتفاقات حسنہ کے تھا جنھوں نے قوم کی اصلاح کے عظیم الشان کام پر ہاتھ ڈالنے سے ان کو جھجکنے نہیں دیا۔" [۳۱]

پروفیسر محمد عمر الدین لکھتے ہیں:

"سرسید جو اپنے ماحول سے بلند ہونے میں کامیاب ہوئے اور انھوں نے ایک غیر معمولی راستہ اختیار کیا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ان کی پرانی تعلیم بھی ادھوری تھی اور نئی تعلیم کا رنگ بھی پورا نہیں چڑھا تھا۔ اگر قدیم طرز پر ان کی تعلیم مکمل ہوئی ہوتی تو شاید ان کی ذہنیت بھی اسی سانچے میں ڈھل جاتی۔ اگر مغربی طرز پر ان کی تعلیم کی تکمیل ہوئی ہوتی تو پھر وہ شاید اسی کے رنگ میں بالکل رنگ جاتے اور مذہب وغیرہ کی ان کی نظر میں کوئی وقعت نہ ہوتی۔ اگر قدیم وجدید تعلیم دونوں میں انھیں یکساں تبحر حاصل ہوتا تو شاید ان کی عملی قوتیں مضمحل ہو جاتیں۔ غرض قدیم وجدید کی ادھوری واقفیت نے انھیں دونوں کے نقائص سے دامن بچانے اور دونوں کی خوبیوں کو جمع کرنے کی صلاحیت دی۔ اور یہی ان کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔" [۳۲]

حالی والے پہلے دو امکانات سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس پر تیسرے امکان کا جو

اضافہ کیا گیا ہے وہ قابلِ غور ہے۔ اگر اس خیال کو عمومیت دی جائے تو یہ اصول بنتا ہے
کسی موضوع پر موافق و مخالف پہلوؤں سے ادھوری واقفیت ہی ایک بسیط فکر کی تعمیر کر سکتی۔
محل نظر ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کسی موضوع پر کوئی نقطۂ نظر باوجود غیر علمی ہونے کے
معمولی اُپج رکھ سکتا ہے اور اپنی انفرادیت تسلیم کروا سکتا ہے لیکن وہ ایک ایسے نظام فکر کا
ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا جس میں اُس کے اساسی عناصر اور رجحانات کو غیر تشفی بخش او
حالت میں چھوڑ دیا گیا ہو۔ سرسید کی مذہبی فکر کے بارے میں جو بات قطعی طور پر کہی جا سکتی ہے
یہ ہے کہ انھوں نے اسلام اور فطرت کی ہم آہنگی کے پُرانے نظریے کی طرف مسلمانوں کی توجہ
اس میں ان کے چونکا دینے والے لب و لہجے کا بڑا حصّہ ہے۔

تفسیر القرآن پر تنقید کے علاوہ جمال الدین افغانی نے تبیین الکلام کا ذکر بھی اپنے مہ
میں کیا ہے۔ لیکن تفصیلی بحث کسی جگہ نہیں کی۔ یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کتاب کے لکھنے کا
عیسائیت کے مقابلے میں اسلام کی انفرادیت کو نقصان پہنچانا اور انگریزوں کی خوشنودی حاصل
کرنا ٹھہراتے ہیں۔ تبیین الکلام کے بارے میں عام طور سے تائیدی رجحان مفقود ہے۔ خود سرسید کے
میں ایک عیسائی نے اس کتاب کی جو افادیت بتائی ہے وہ توجہ کے لائق ہے۔ جان میوسن آرنلڈ
اپنی کتاب قرآن اور بائبل (۱۸۶۶ء) میں سرسید کا ایک خط چھاپا اور پھر تبیین الکلا
بارے میں لکھا:

"اگر یہ خیالات عام ہو جائیں اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان
کے مسلمانوں میں پھیلتے جاتے ہیں تو ان کی وجہ سے وہ نہ صرف وفادار
ہو جائیں گے بلکہ رفتہ رفتہ وہ دشمنی جو اسلام کے پھیلنے سے قوموں میں
ہو گئی ہے دور ہو جائے گی.... اگر یہ کام مسلمانوں ہی کے ہاتھ سے
ہو جائے تو پھر عیسائیوں کو یہ ثابت کرنا کچھ دشوار نہ ہوگا کہ اگر انجیل صحیح
ہے تو قرآن ضرور جھوٹ ہے۔" [۳۳]

غالباً ایسے ہی عزائم کا لحاظ تھا جس نے افغانی کو ان تمام کوششوں کی مخالفت پر آما
کیا جو سیاسی طور پر غالب انگریزوں کو اپنے تسلّط کے مستحکم کرنے میں مدد کرتی ہوں۔

مذہبی نظریات کے علاوہ افغانی نے سرسیّد کی تعلیمی اور سیاسی پالیسی پر بھی سخت تنقید کی ہے۔ ان مضامین میں شرح حالی اگموریان باشوکت وشان" "تعلیم و تربیت"، "تعلیم و تعلّم" اور وحدت جنسیت اور اتحاد لغت" شامل ہیں۔ اس موضوع پر انھیں سرسیّد سے دو باتوں میں اختلاف تھا۔ ایک یہ کہ سرسیّد ہر قیمت پر مسلمانوں کو انگریزوں کی وفادار رعیت بنادینا چاہتے ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ انگریزوں سے توقع رکھنا کہ وہ ہندوستانیوں کو حقیقی تعلیم دلوانے میں تعاون کریں گے جنھیں خوش فہمی ہے :

"اس دلیل پر ذرا سا غور کرلو کہ اگر کسی شخص کی منفعت میری جہالت، نادانی اور فساد اخلاق میں ہو تو کیا وہ میری تعلیم و تربیت سے خوش ہوگا؟ کیا کسی اُستاد دانا کو اپنی طرف سے میرے لیے بھیجے گا۔۔۔۔۔۔ ایسا شخص جس کے لیے میری بے بصری فائدے مند ہے، کیا میری آنکھوں کے علاج کے لیے کسی حاذق حکیم کو مقرر کرے گا؟ یہ ہے طمع بے جا اور یہ ہے خیال محال!"

دوسری جگہ لکھتے ہیں :

"اللہ اللہ! کون عقل اس کو تصوّر کرسکتی ہے کہ کوئی بے گانہ آئے اور دوسروں کی قومیت کو قوت اور پائداری بخشے! کون یہ سمجھتا ہے کہ کوئی شخص اپنے گھر کو ڈھاکر اس کے ملبے سے دوسرے کا گھر تعمیر کردے گا؟ اگر چیرہ دست بے گانے آگاہ ہوجائیں کہ ایک دوسری جنسیت کی تاسیس اور قومیت کے لیے بنایا گیا ہے تو کیا وہ اس مکان کو مسمار کرکے اس کی بنیادیں تک کھدوا ڈالیں گے یا اس کی بنیاد کو مضبوط و مستحکم کرلیں گے اور اس کے معمار کو خلعت فاخرہ عطا کرکے رتبۂ عالی سے سرفراز کریں گے۔۔۔۔ اگر کوئی قوی بازو بے گانہ کسی ضعیف شخص کو جو اس کا ہم قوم نہ ہو کسی کام پر لگائے تو اس میں وہ اپنا مفاد ملحوظ رکھے گا یا ضعیف کا، خصوصاً ایسے امور میں کہ اگر ضعیف کا مفاد

ملحوظ رکھا جائے تو ضعیف قوی پر مستولی ہو جائے گا؟"[۳۵]

وہ دیکھتے ہیں کہ صدیوں سے پس ماندہ قومیں حیاتِ نو کے لیے جدوجہد کر رہی ہیں اور یہاں مسلمان خود اپنی موت کو دعوت دے رہے ہیں۔ انگریزی حکومت کو نعمت بتلانے کے متعلق کہتے ہیں کہ سرسید اور اُن کے ہم خیال :

"نہ صرف مردوں کے بعث و نشور کی امید سے ہاتھ دھو کر اس کے ناممکن اور غیر وقوع پذیر ہونے پر دلائل کرتے ہیں بلکہ تمام بیمار دل اور ضعیفوں اور ناتواں کو موت کی دعوت دیتے ہیں۔ موت کے استحسان پر ایسی دلیلیں لاتے ہیں اور انھیں اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ایسے لوگوں کے لیے موت کے سوا اور کوئی راہِ نجات نہیں"۔[۳۶]

ایک جگہ زیادہ وضاحت ہو جاتی ہے :

"قوم کی خیر خواہی اور دین پروری کے خیال سے اس کا ارادہ کر لیا ہے کہ دین اور قومیت کو شہید کر ڈالیں، اس کے دفن کے لیے ایک عظیم الشان بارگاہ بنائیں اور ہر شخص بطور یادگار اپنا نام اس پر کندہ کرائے تاکہ آنے والوں کو اس کارِ خیر میں سعی کرنے والوں کا حال معلوم ہو سکے"۔[۳۷]

انگریزوں کی نظر میں سرسیّد کی عزّت سے وہ بدگمان ہیں۔ اور سرسیّد کو تمغہ ملکہ وکٹوریہ ملنے کو بھی خالی از مصلحت نہیں سمجھتے۔ سرسیّد کے حامیوں سے کہتے ہیں :

"اگر یہ عقلیں جامد نہ ہو گئی ہوتیں تو خیانت صریح کو طہارتِ نفس کی دلیل قرار نہ دیتیں اور فخر کے ساتھ یہ نہ کہا جاتا کہ خون آلودہ بھائیوں کا گوشت نہ کھانا طہارتِ نفس ہے۔ قاتل کی طرف سے استحقاق عطا کرنا اور ان کے الطاف کا مورد بننا خود خیانت کی دلیل ہے۔ اگر اپنے بھائیوں کے ساتھ خیانت نہیں کی ہے تو اس عطیۂ عظمیٰ کا استحقاق اسے کہاں سے حاصل ہوا ہے ..... اگر کوئی چاہے کہ کسی شخص کی بدترین طریقے پر بُرائی کرے تو وہ اس سے زیادہ کیا کہے گا کہ اس کے بھائی قاتل عین

قتل کے فعل شنیع کے دوران میں ہر ساعت اس کو نوازتے رہے' اس
لیے نوازتے رہے کہ اگر وہ پُرغضب قاتلوں کے ساتھ قتل میں شریک نہ
تھا تو اس نے کم از کم بھائیوں کی اعانت اور رہبری بھی نہیں کی۔" [۳۸]

اس میں شک نہیں افغانی کا یہ تجزیہ ضرورت سے زیادہ سخت اور کچھ مبالغہ آمیز بھی ہے
لیکن کیا سرسیّد کا دامن انگریز دوستی کے داغوں سے پاک ہے؟ کیا اسے مصلحت کہہ کر گوارا کر لیا
جاسکتا ہے؟ آل احمد سُرور کا یہی خیال ہے:

"یہ ضرور ہے کہ اپنے خیالات کو انھیں وقتی تقاضوں میں ڈھالنا پڑا۔
انھوں نے وفادار مسلمانوں کے کارنامے اس لیے سُنائے کہ انگریزوں
نے غدر میں مسلمان علماء اور امیروں کی شرکت کو اچھی نظر سے نہ دیکھا
لیکن سرسیّد کو انگریزوں کا پٹھو کہنا جیسا کہ جمال الدین افغانی اور بعض
علماء نے کہا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔" [۳۹]

لیکن افسوس کہ واقعات سے انکار بھی ممکن نہیں۔

سرسیّد کا یہ یقین ایمان کی حد تک پہنچ چکا تھا کہ انگریز خدا کی طرف سے مسلمانوں بلکہ مشرق
والوں کے لیے نجات دہندہ بنا کر بھیجے گئے ہیں۔ ۱۸۵۹ء میں ملکہ انگلستان کا اشتہار رفاعی اور
امن وامان جاری ہوا۔ سرسیّد کے بلائے ہوئے ایک عام جلسے میں سرسیّد نے ایک مناجات
پڑھی۔ اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"الٰہی! تیرا ایک بہت بڑا احسان اپنے بندوں پر یہ ہے کہ اپنے بندوں
کو عادل اور منصف حاکموں کے سپرد کردے۔ سو برس تک اپنے ان
بندوں کو جن کو تو نے خطۂ ہندوستان میں جگہ دی اسی طرح عادل اور
منصف حاکموں کے ہاتھ میں ڈالا۔ پچھلے کم بخت برسوں میں جو یہ سبب نہ
ہوتے ان حاکموں کے ہماری شامتِ اعمال میں پیش آئی اب تو نے
اس کا عوض کیا اور پھر وہی عادل اور منصف حاکم ہم پر مسلط کیے...
الٰہی.... تیرے ہی اقتدار سے کوئن وکٹوریہ دام سلطنتہا نے

پُر رحم اشتہار معافی جاری کیا۔ ہم دل سے شکریہ ادا کرتے ہیں اور اپنی
جان سے ملکہ کو دعا دیتے ہیں۔ الٰہی ! تو ہماری اس دعا کو قبول کر۔ آمین۔
الٰہی ! ہماری ملکہ وکٹوریہ ہو اور جہان ہو۔

تمام اہل ہند ناظم کشور ہند وائسرائے لارڈ کیننگ دام اقبالہٗ
کا یہ رحم اور احسان کبھی نہ بھولیں گے جس نے تمام اصل حالات فساد
پر غور کر کے اس پُر رحم اشتہار کے جاری ہونے کی صلاح دی ۔۔۔۔۔
الٰہی ! دُنیا ہو اور ہمارا وائسرائے لارڈ کیننگ ہو۔" [۱۲۰]

سر سیّد کے خیال میں حکومت نہیں بلکہ رعایا اچھی یا بُری ہوتی ہے:

"ان کی رائے تھی کہ گورنمنٹ کا اچھا یا بُرا ہونا درحقیقت کوئی اصلی
چیز نہیں ہے بلکہ اصل چیز رعایا کا بُرا یا اچھا ہونا ہے۔ اگر رعایا اچھی
اور شائستہ ہے تو گورنمنٹ کو خواہ مخواہ شائستہ بننا پڑتا ہے اور اگر
رعایا شائستہ نہیں ہے تو گورنمنٹ کو بھی ویسا ہی بننا پڑتا ہے۔
اسی لیے مسلمانوں کو ان کی بڑی نصیحت یہی تھی کہ اگر انگریزی حکومت
میں عزّت سے رہنا چاہتے ہو تو تعلیم اور سویلزیشن میں ترقی کریں اور
عزّت حاصل کرنے سے پہلے اس کا استحقاق پیدا کریں۔" [۱۲۱]

اور پھر وہ کہتے تھے انگریزوں نے ملک پر قبضہ کہاں کیا یہ تو خود ملک نے اپنی ایک ضرورت پوری کی ہے:

"وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ گو ہندوستان کی حکومت کرنے میں انگریزوں
کو جس قدر لڑائیاں لڑنی پڑی ہوں مگر درحقیقت نہ انھوں نے یہاں
کی حکومت بہ زور حاصل کی اور نہ مکر و فریب سے بلکہ درحقیقت ہندوستان
کو کسی حاکم کی اس کے اصلی معنوں میں ضرورت تھی۔ سو اسی ضرورت
نے ہندوستان کو ان کا محکوم بنا دیا۔" [۱۲۲]

اس کے علاوہ سر سیّد انگریزوں کی اطاعت کو مسلمانوں کا مذہبی فریضہ قرار دیتے ہیں:

"جو مسلمان انگریزی حکومت کی رعایا اور مستامن ہیں اور اپنے
فرائض مذہبی بلا زحمت ادا کرتے ہیں وہ شریعتِ اسلام کی رو سے
بمقابلہ انگریزوں کے نہ جہاد کرسکتے ہیں نہ بغاوت اور نہ کسی قسم کا فساد۔
ان کو ہندوستان میں انگریزی گورنمنٹ کے زیرِ حکومت اسی اطاعت و
فرماں برداری سے از روئے مذہبِ اسلام کے رہنا واجب ہے۔"[۴۲]

ی آرزو تھی کہ انگریزی اقتدار ہمیشہ ہمیشہ ہندوستان پر مسلط رہے:

"وہ زمانہ جس میں انگریزی حکومت ہندوستان میں قائم ہوئی ایسا
زمانہ تھا کہ بچاری انڈیا بیوہ ہو چکی تھی اس کو ایک شوہر کی ضرورت
تھی۔ اس نے خود انگلش نیشن کو اپنا شوہر بنانا پسند کیا تھا....
انگلش نیشن ہمارے مفتوحہ ملک میں آئی مگر مثل ایک دوست کے نہ
بطور ایک دشمن کے۔ ہماری خواہش ہے کہ ہندوستان میں انگلش
حکومت صرف ایک زمانہ دراز تک ہی نہیں بلکہ ازلی ہونی چاہیے۔
ہماری یہ خواہش انگلش قوم کے لیے نہیں بلکہ اپنے ملک کے لیے۔"[۴۳]

عجیب اتفاق ہے کہ سر سید نے ان خیالات کا اظہار ایک ایسے شخص کا جامِ صحت تجویز
تے ہوئے کیا (۱۸۸۴ء) جو نہ صرف جمال الدین افغانی کا زبردست مداح تھا بلکہ مشرق
الخصوصاً مصر کی انگریز دشمن تحریکِ آزادی کو کامیاب بنانے کی جدوجہد میں اس کا بڑا
رہا ہے۔ ڈبلیو۔ ایس۔ بلنٹ مصر کی تحریکِ آزادی کے رہنماؤں افغانی، محمد عبدہ اور اعرابی
شا اور حکومتِ برطانیہ کے درمیان ایک اہم کڑی کے طور پر اپنا رول ادا کر چکا ہے۔

سر سید کی انگریز پرستی کے متعلق کوئی دوسری رائے قائم کرنے کی گنجائش بمشکل نکلتی
،۔ واقعاتی تجزیے کی بنا پر احتشام حسین کی یہ رائے غلط نہیں معلوم ہوتی:

"سر سید انگریزی حکمتِ عملی کا شکار ہو گئے، ان کی نگاہ محدود ہوتی
گئی۔ یہاں تک کہ آہستہ آہستہ صرف مسلمانوں اور وہ بھی ہندوستانی
مسلمانوں کے ایک چھوٹے سے طبقے کے مفاد کو اپنے تمام اعلیٰ خیالات کا

مرکز بنالیا اور انگریزوں کی حمایت میں یہ بھی بھلادیا کہ یہی انگریز مشرق قریب اور مشرق وسطیٰ کے مسلمانوں کا خون بھی چوس لینا چاہتے ہیں، علی گڑھ تحریک اس طرح آہستہ آہستہ تضاد کا شکار ہوتی گئی اور سرسید کے غیر معمولی ذہن نے اپنی کمان سے ترقی کے تیر نکال کر رجعت پسندی کے تیر لگالیے جس سے خود ان کی تحریک زخمی ہوگئی۔" ۱۵۹

سرسید کی یہی اطاعت گزار سیاسی پالیسی تھی جس نے افغانی کی نظروں میں ان کی تعلیمی پالیسی بھی مشکوک بنا دیا تھا۔ ورنہ وہ خود علوم جدیدہ کی اہمیت اور اشاعت، انگریزی زبان کی اور وطنی زبان کو ذریعہ تعلیم بنانے پر پورا زور دیتے ہیں۔ وہ سرے سے علوم کی قدیم ترجمہ مشرقی اور مغربی تقسیم ہی کے قائل نہیں:

"عجیب بات یہ ہے کہ اس زمانے کے ہمارے علماء نے علم کی دو قسمیں کر رکھی ہیں۔ ایک کو وہ مسلمانوں کا علم کہتے ہیں اور دوسرے کو فرنگیوں کا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دوسروں کو بعض مفید علوم کی تعلیم سے روکتے ہیں وہ اتنا نہیں سمجھتے کہ علم وہ شریف چیز ہے کہ جس کو کسی خاص گروہ سے نسبت نہیں دی جاسکتی۔ وہ کسی شے سے پہچانا نہیں جاتا بلکہ ہر چیز علم سے پہچانی جاتی ہے۔ ہر مشہور گروہ علم ہی کی بدولت شہرت حاصل کرتا ہے اس لیے انسانوں کو علم سے نسبت دینی چاہیے نہ کہ علم کو انسانوں سے۔ کیسی تعجب کی بات ہے کہ مسلمان جن علوم کو ارسطو سے منسوب کرتے ہیں اور ان کو نہایت رغبت سے پڑھتے ہیں گویا کہ ارسطو بھی کوئی مسلمان مصنف تھا۔ اگر کسی چیز کو گلیلو، نیوٹن اور کیپلر سے نسبت دی جائے تو یہ اسے کفر بتلائیں گے۔ علم کا ملجیٰ و ماویٰ دلیل ہے اور دلیل نہ ارسطو ہے نہ گلیلو۔" ۱۶۰

ایک جگہ علماء کی حقیقت بیان کرتے ہیں:

"عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے علماء "صدریٰ" اور "شمس بازغہ" پڑھ کر

اپنے آپ کو فخریہ طور پر حکیم لکھتے ہیں۔ مگر یہ حال ہے کہ وہ اپنے سیدھے اور بائیں ہاتھ تک میں تمیز نہیں کر سکتے اور یہ نہیں پوچھتے کہ ہم کیا ہیں، کیوں ہیں، ہم کو کیا ہونا اور کیا کرنا چاہیے۔ کبھی تار برقی، اگن بوٹ، ریل گاڑی کے اسباب کا کھوج نہیں لگاتے۔ عجیب تربات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے سامنے ایک لیمپ رکھ کر اوّل شب سے لے کر شمس بازغہ کا مطالعہ کرتے ہیں لیکن ایک دفعہ بھی غور نہیں کرتے کہ لیمپ کی چمنی نکال لی جائے تو وہ دھواں زیادہ دیتا ہے اور اس پر رکھ دی جائے تو دھواں بالکل نہیں رہتا۔ ۔ ۔ ۔ ان علماء کی حالت ایک بالکل باریک فیتلے کی سی ہے جس کے سرے پر ایک نہایت ہی چھوٹا سا شعلہ ہے جو نہ تو اپنے اطراف روشنی دیتا ہے اور نہ دوسروں کو اپنے نور سے مستفید کرتا ہے۔" ۱۷۷

سر سید کی تعلیمی پالیسی سے مخالفت کا یہ مطلب نہیں کہ افغانی اصل مسائل کی نوعیت اور اہمیت نہیں سمجھتے تھے۔ علوم جدیدہ کے حصول میں انگریزی زبان کی اہمیت کو انھوں نے پوری طرح تسلیم کیا ہے :

"جاننا چاہیے کہ کئی وجوہ سے ہندوستانیوں پر انگریزی کی عقل لازمی ہے۔ پہلی وجہ یہ کہ ۔ ۔ ۔ حاکم اور رعیت کے درمیان ارتباط، طرفین کے حقوق کی حفاظت اور ظلم و تعدّی سے بچاؤ ہرگز حاصل نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ حکام کی زبان سے واقف نہ ہو۔ دوسری وجہ یہ کہ ہندوستان کو ایسے علوم و فنون اور صنائع کی شدید ضرورت ہے جو انگریزی زبان میں ہیں۔ پس ان پر لازم ہے کہ وہ اس زبان کو اچھی طرح حاصل کر کے ان علوم و فنون کو اپنی وطنی زبان میں ترجمہ کریں ۔ ۔ ۔ ۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ معاملات میں آسانی، تجارت کے طریقے دریافت کرنا، مختلف قوموں کے احوال و عادات کو سمجھنا، قبائل کے اخلاق کو

پہچاننا اور مختلف ملکوں اور سلطنتوں کی تاریخ سے واقفیت حاصل کرنا ان کی زبان جانے بغیر ممکن نہیں۔" ۵۱

وطنی زبان میں علوم کے موجود رہنے کی افادیت پر وہ کہتے ہیں:

"اگر علوم و معارف اور فنون و صنائع قوموں میں سے کسی قوم اور طبقوں میں سے کسی طبقے میں رہیں تو ان کی بنیادی چیزیں ان لوگوں میں راسخ اور ثابت ہونی چاہئیں .... اس کے برعکس اگر ان کے علوم و معارف اور صنائع کسی اور زبان میں ہوں تو وہ تھوڑے سے زمانے اور ادنیٰ تغیر و تبدل سے زائل ہو کر نیست و نابود ہو جائیں گے۔" ۵۲

وہ قوم کے معماروں کو وضع اصطلاحات کی طرف توجہ دلاتے ہیں:

"ان کے ذمے سب سے پہلا کام یہ ہے کہ مختلف صنعتی طبقوں کے لیے ایسے متعدد الفاظ اور اصطلاحات وضع کریں جو ان کے حقیقی معنی کے لحاظ سے استعمال کی جا سکیں .... اگر کہیں ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو صرف بقدر ضرورت اور زبانوں سے مدد لیں، لیکن شرط یہ ہے کہ ماخوذ الفاظ اپنی لغت کے سانچے میں ڈھال لیے جائیں تاکہ ان سے اجنبیت اور بے گانگی کا اظہار نہ ہو۔" ۵۳

افغانی نے اُردو کو وطنی زبان کے طور پر اختیار کر لینے کا مشورہ بھی دیا تھا۔ وہ ہندوستان کے رہنماؤں سے سوال کرتے ہیں:

"کیوں وہ اپنی وطنی زبان خصوصاً اُردو زبان میں جسے عمومی زبان کا رتبہ حاصل ہے جدید علوم کا ترجمہ نہیں کرتے؟ اس زبان کی توسیع کے لیے اس سے قریب تمام زبانوں جیسے سنسکرت، مرہٹی اور بنگالی سے استفادہ کیوں نہیں کرتے؟ وقت ضرورت اس زبان کی تکمیل کے لیے انگریزی سے مدد کیوں نہیں لیتے؟" ۵۴

افغانی انگریزی زبان کو ہندوستانی قوم کے علمی و تہذیبی استحکام کے لیے ایک ذریعہ سمجھتے

اس سے زیادہ وہ ایک قدم آگے نہیں بڑھنا چاہتے۔ وہ تیار نہیں کہ ہندوستان اپنی قومیت تہذیب کو بھی انگریزی قومیت اور تہذیب کے مطابق کر دے جیسا کہ سرسید کے سفر نامے اور مضامین سے مترشح ہوتا ہے۔ افغانی ہندوستان کی تہذیبی وحدت اور توانائی کے موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہیں تو اس بلندی پر اُٹھ جاتے ہیں جہاں بدقسمتی سے سرسید کی نظریں پنے سے معذور رہ گئیں:

"ہندوستانیوں کی تعداد بیس کروڑ سے زیادہ ہے۔ اگر کوئی دنیا کی طبیعی حالت کی سیر کرے جو سنّتِ الٰہیہ کا مظہر ہے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ اس کثیر تعداد کے لیے یہ ممکن نہیں ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو مٹا کر غالبوں اور فاتحوں کا لباس پہن لے اور اپنی زبان کی جگہ غیر زبان استعمال کرنے لگے۔ بلکہ اگر کوئی غور کرے تو اس کی سمجھ میں آجائے گا کہ یہ انبوہ کثیر سیکڑوں غالب قوموں اور فاتحوں کو زیر کر کے انھیں اپنا ایسا جزو بنا چکا ہے کہ تاریخ میں ان کے ناموں کے سوا ان کا اور کچھ نشان باقی نہیں رہا۔ چنانچہ مغل اور ایسی ہی دوسری قوموں کو ان کے غلبے کے باوجود قیدی بنایا اور اپنا لباس پہنا دیا۔"[۵۱]

افغانی سرسید کے تعلیمی اور سیاسی مسلک کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"قوم کی بڑائی غلامی میں نہیں۔ موروب اور دانا غلام آقا کے لیے موجب سعادت ہے۔ غلام کو اگرچہ وہ عالم و عارف ہی کیوں نہ ہو غلامی کی وجہ سے کسی نے نیک بخت نہیں سمجھا۔ یہ خانہ زاد ان باتوں کو کیا سمجھ سکتے ہیں۔ غلامی میں پروردہ آزادی کی لذت کو کیا پا سکتے ہیں۔ اگر ایسا شخص جس نے غلامی کو قبول کر لیا ہو معلم بن جائے تو غلامی کے سوا اور کیا تعلیم دے سکتا ہے۔"[۵۲]

اس بیان میں افغانی نے اپنی تنقیدوں اور اعتراضات کی بنیاد کی بھی وضاحت کر دی جو سراسر سیاسی ہے۔ وہ یہ بھی مان لیتے ہیں کہ سرسید مسلمانوں کو تعلیم یافتہ بنا دیں گے۔ لیکن وہ ایسے تعلیم یافتہ

مسلمان کو قبول کرنے پر تیار نہیں جو غلامی اختیار کر چکا ہو۔

اس مضمون میں سید جمال الدین افغانی کی تنقید کی روشنی میں سید احمد خاں کے رول کو جانچنا قرار دیا گیا تھا۔ وہ پورا ہوا۔ ایسا کرتے ہوئے، بدقسمتی سے ہمیں سرسید کے فکر و عمل کے اُن پہلوؤں کو پیش نظر رکھنا پڑا جو ان کے کمزور پہلو سمجھے جاتے ہیں۔ کہیں کہیں ہمارا انداز غیر عقیدت مندانہ بھی ہو گیا۔ اس سے سرسید کا کچھ نہیں بگڑا۔ کمزور پہلوؤں کو دیکھنے کے بعد ردِ عمل کے طور پر ہماری نظریں بے اختیار اُن کی ان کامیابیوں پر بھی جائیں گی جس کے ٹھوس نتائج اشاعتِ تعلیم اور بدلتے ہوئے زمانے کے تقاضوں سے نمٹنے کی حرکی صلاحیت کے حصول کی صورت میں گذشتہ ایک صدی سے مسلمانوں کے حق میں نمودار ہوتے رہے ہیں۔

سرسید کی بے پناہ توانائی رکھنے والی صلاحیتیں، ابتدائی دور میں مختلف سمتوں میں اظہار کے راستے تلاش کرتی رہیں اور بالآخر اپنے نظریۂ علم اور تعلیمی مشن کی شکل میں ڈھل گئیں جو ان کا خصوصی مشن بن گیا۔ لیکن کیا یہ نتیجہ نکالنا دُرست ہوگا کہ چونکہ سید احمد خاں مسلمانوں کے لیے ایک نظریۂ علم تجویز کرنے اور مسلمانوں کے لیے ایک کالج قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ لہٰذا اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے جو طریقہ اور ذریعہ استعمال کیا وہ بھی دُرست تھا؟ کیا انگریزی حکومت سے وفاداری جتائے، بائبل کو غیر محرف سمجھے اور نیچر کے تصوّر کو اپنائے بغیر ان مقاصد کا حصول غیر ممکن تھا؟ کیا برطانوی حکومت نے سرسید سے اسی لیے تعاون کیا کہ وہ انھیں ایسے مسلمانوں کا رہنما سمجھتے تھے جو انگریزوں کے وفادار، نیچر پرست اور بائبل کو غیر محرف سمجھنے والے تھے؟ اور پھر کیا مسلمانوں کے علاوہ ہندوستان کی دیگر قوموں نے بھی اسی طریقۂ کار پر عمل کر کے اپنی شناخت کو برقرار رکھ کر تعلیم حاصل کی اور خوش حال ہوئے؟ ان سوالات کو ایک اور سوال میں یوں ڈھالا جا سکتا ہے کہ سید احمد خاں کے مذہبی اور سیاسی تصوّرات کا مسلمانانِ ہند کے تعلیمی موقف سے وابستہ مشن سے کوئی تعلق ہے بھی یا نہیں؟ اگر دونوں میں کوئی تعلق ہے تو انھوں نے کالج کے نصاب اور اپنے غیر مذہبی اور غیر سیاسی افکار اور منصوبوں میں اپنی مذہبی فکر اور سیاسی مصلحتوں کو شامل کیوں نہیں کیا؟ اور اگر ان دونوں کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے تو انھوں نے تفسیر کیوں لکھی اور انگریزوں کی سیاسی اطاعت اور مغربی تہذیب کی برتری پر اس قدر زور دینے کی سرے سے

ضرورت کیا تھی؟

یہ سوالات اہم ہیں، محض سرسید کو سمجھنے کے لیے نہیں بلکہ ہمارے اپنے حال کے تجزیے اور مستقبل کی تعمیر کے خطوط متعین کرنے کے لیے۔ مسائل کی شناخت، حل کرنے کے لیے مسائل میں ترجیحات قائم کرنے، مسائل کے تناظر کی نوعیت اور اہمیت سمجھنے اور اس کے بعد عملی منصوبہ بندی کے لیے، سید احمد خاں سے زیادہ ماضی قریب کی کوئی شخصیت ہمارے لیے مددگار ثابت نہیں ہو سکتی۔ ◆◆

حواشی

۱۔ الدھریون فی الہند۔ العروۃ الوثقیٰ۔ شمارہ ۲۰ ۲۸ر اگست ۱۸۸۴ء

۲۔ العروۃ الوثقیٰ۔ ۲۲ر مئی ۱۸۸۴ء ۳۔ العروۃ الوثقیٰ۔ ۱۵ر مئی ۱۸۸۴ء

۴۔ تعلیم و تعلّم۔ مقالات جمالیہ۔ مرتبہ: عبدالغفور شہباز۔ ترجمہ: سید مبارزالدین رفعت
تعلیم اور طریقۂ تعلیم۔ مقالات جمال الدین افغانی، حیدرآباد، ۱۹۴۴ء، صفحہ ۳۵

۵۔ الدھریون فی الہند۔ حوالہ بالا ۶۔ ایضاً

۷۔ تفسیر مفسر، مبارزالدین رفعت، ص ۱۴۹۔ ۱۴۸

۸۔ محسن الملک، مذہب اور علم، تہذیب الاخلاق، علی گڑھ

۹۔ رسالہ حقیقت مذہب نیچری و بیان حال نیچریاں (طہران ایڈیشن) ص ۴

۱۰۔ مبارزالدین رفعت، ص ۱۵۵۔۱۵۴ ۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ تفسیر القرآن، جلد اوّل، خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ۱۹۹۵ء، ص ۴۲

۱۳۔ ایضاً، ص ۲۴ ۱۴۔ ایضاً، ص ۲۲۔ ۲۱ ۱۵۔ ایضاً، ص ۱۱۰

۱۶۔ ایضاً، ص ۸ ۱۷۔ ایضاً، ص ۲۴ ۱۸۔ ایضاً، ص ۲۵۔۲۴

۱۹۔ مبارزالدین رفعت، ص ۱۵۶۔ ۱۵۵

۲۰۔ حقیقت مذہب نیچری و بیان حال نیچریاں، ص ۷۔۶

۲۱۔ الطاف حسین حالی، حیات جاوید، ص ۲۷۱

۲۲۔ ایضاً

۲۳ - مبارز الدین رفعت، ص ۱۵۹   ۲۴- ایضاً

۲۵ - ایضاً، ص ۱۵۸-۱۵۷   ۲۶- ایضاً، ص ۱۵۸

۲۷- حیاتِ جاوید، ص ۲۷۳-۲۷۲   ۲۸- ایضاً، ص ۸۶۵

۲۹ - سعید احمد اکبر آبادی، سرسید کا شعور اور فکر۔ علی گڑھ میگزین (علی گڑھ نمبر)

۳۰ - حیاتِ جاوید، ص ۳۳۲   ۳۱- ایضاً، ص ۳۶۰

۳۲ - پروفیسر محمد عمر الدین، سرسید کا نیا مذہبی طرزِ فکر، علی گڑھ میگزین، (علی گڑھ نمبر)، ص ۱۸۰

۳۳ - حیاتِ جاوید، ص ۱۷۳-۱۷۲

۳۴ - شرح حال الگھوریان با شوکت و شان، مبارز الدین رفعت، ص ۱۶۶

۳۵- ایضاً   ۳۶- ایضاً، ۱۹۳-۱۹۲

۳۷ - ایضاً، ص ۱۷۱   ۳۸- ایضاً، ص ۱۷۰-۱۶۹

۳۹ - آل احمد سرور، سرسید اور مغرب کے تہذیبی اور ادبی اثرات۔ علی گڑھ میگزین (علی گڑھ نمبر)

۴۰- حیاتِ جاوید، ص ۱۵۱   ۴۱- ایضاً، ص ۶۲۲

۴۲- ایضاً، ص ۶۸۲   ۴۳- ایضاً، ص ۲۳۲

۴۴- ایضاً، ص ۴۴، ۴۳-۴۰

۴۵- سید احتشام حسین رضوی، علی گڑھ تحریک کے اساسی پہلو، علی گڑھ میگزین (علی گڑھ نمبر)

۴۶- مبارز الدین رفعت، ص ۴۴-۴۳   ۴۷- ایضاً، ص ۴۳، ۴۲

۴۸- ایضاً، ص ۶۱-۶۰   ۴۹- ایضاً، ص ۵۴   ۵۰- ایضاً، ص ۵۳

۵۱- ایضاً، ص ۵۷   ۵۲- ایضاً، ص ۶۰   ۵۳- ایضاً، ص ۱۷۲

۵۴- سرسید پر جمال الدین افغانی کی تنقید کو کسی قدر وسیع تناظر میں جانچنے کے لیے دیکھیے راقم کی کتاب "جمال الدین افغانی اے مسلم انٹلکچول" دہلی، ۱۹۸۴ء

سرسیّد اور ہندوستانی قومیت

مشیر الحق / ترجمہ: اختر الواسع

اس وقت جب کہ سیّد احمد (آگے سرسیّد) دو بالکل واضح مذہبی گروہوں پر مشتمل ایک ہندوستانی قوم کے نظریے کی وکالت کر رہے تھے، کچھ ہندو رہنما جو اپنی ملّت کی منزلِ مقصود متعین کرنے میں مصروف تھے، بظاہر ایک ایسی قوم کی تشکیل کے بارے میں بالکل نہیں سوچ رہے تھے جس میں مسلمانوں کو مساوی درجہ حاصل ہو۔ ہندو بیشتر (سوامی) دیانند سرسوتی (آریہ سماج۔ بیشتر پنجاب اور یوپی میں) بال گنگا دھر تلک (مہاراشٹر میں) اور کیشب چندر سین (برہمو سماج، بنگال میں) جیسے رہنماؤں سے متاثر ہو رہے تھے۔

اس دَور کی تمام ہندو تحریکیں اصلاحی تحریکوں کی حیثیت سے وجود میں آئیں۔ وہ ہندو معاشرے کی بہت سی معاشرتی رسوم کی، جو اس وقت تک ہندو مذہب کا جزو بن چکی تھیں، اصلاح کرنا چاہتی تھیں۔ بالکل فطری طور پر ان کے مخاطب ہندو ہی تھے۔ اسی سبب سے بالکل واضح طور پر اُن تحریکوں کے رہنما عملی اور روحانی رہنمائی کے لیے مسلمانوں کے دَور سے پہلے کی تاریخ پر نظریں جمائے ہوئے تھے۔ ہندو مذہب کے احیاء کی یہ کوششیں سرسیّد کے لیے کوئی راز نہ تھیں۔ اس کے باوجود انھیں توقع تھی کہ ایک نہ ایک دن وہ قلبی و ذہنی ترغیب دے کر ہندوؤں کو قومیت کے ایک بلند تصوّر کو قبول کرنے پر آمادہ

کرلیں گے۔

۱۸۶۷ء کے لگ بھگ کچھ ہندوؤں نے، جو بیشتر بہار اور مشرقی یوپی کے باشندے تھے اور جن کے ساتھ بعد میں اور بہت سے لوگ شریک ہوگئے تھے، ایک تحریک شروع کی کہ اُردو زبان کو جو کھڑی بولی ہندی اور فارسی کا مرکّب تھی ہندی زبان سے بدل دیا جائے جو اُردو سے مختلف طرزِ تحریر رکھتی ہے۔ سرسیّد اس تحریک کو معروضی اندازِ نظر سے نہ دیکھ سکے۔ وہ بددل سے ہوگئے۔ اس مطالبے اور ہندو احیار پسندوں کی دوسری تحریکوں نے انھیں یقین دلایا کہ ہندوؤں میں، جو اس حد تک ذات پات کے نظام میں جکڑے ہوئے تھے کہ انھیں ایک ملّت ہونے کا کوئی احساس نہ تھا، اب گروہی اور ملّی شعور اُبھر رہا تھا اور اپنے علیحدہ تہذیبی وجود کا، مسلمانوں کے مقابلے میں دعویٰ لے کر اُٹھتے اور اپنے خصوصی مفادات کے تحفظ کی کوششوں کے سلسلے میں ان کے اعلیٰ اور درمیانی طبقات باہم ملتے جا رہے تھے[۱] اپنی اس مایوسی کے عالم میں انھوں نے کہا تھا:

> "میں نے کہا کہ اب مجھ کو یقین ہوگیا ہے کہ دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہوسکیں گی، ابھی تو بہت کم ہے۔ آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور عناد ان لوگوں کے سبب جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں بڑھتا نظر آتا ہے۔"[۲]

اپنی اس رائے کو سرسیّد نے ۱۸۷۶ء میں اپنے ایک دوست مسٹر شیکسپیر، کمشنر بنارس کے سامنے ظاہر کیا۔ اس کے باوجود سرسیّد کے اس بیان سے اس نتیجے کے اخذ کرنے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ یہ ثابت کرنے کی کوشش کہ اب آیندہ دونوں قوموں کے لیے کبھی یہ ممکن نہ ہوگا کہ وہ کسی مشترکہ مہم میں شریکِ کار بن سکیں[۳] ان کا عقیدہ بن گیا تھا، گمراہ کن اور غلط ہے۔ اپنے مذکورہ بالا بیان میں سرسیّد نے انگریزی لفظ نیشن نہیں بلکہ اُردو لفظ قوم استعمال کیا تھا۔ جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں لازماً نیشن کے معنی نہیں دیتا۔ اپنی مذکورہ بالا بحثوں کی روشنی میں جو ہم نے لفظ قوم کا مفہوم

متعین کرنے کے لیے کی تھیں، واحد منصفانہ فیصلہ جو اخذ کیا جاسکتا ہے۔ یہی ہوگا کہ سرسید کو یہ کہنے اور سوچنے پر مجبور ہونا پڑا کہ اُن مسائل پر، جو ہندوستانی قوم کے مستقبل پر اثر انداز ہوسکتے ہیں دونوں گروہوں یا ملّتوں کے تعاون کے امکانات بہت تاریک ہیں۔ مگر یہ بہرحال، اُن کا آخری فیصلہ نہ تھا۔ یہ اس لیے کہ ہم انھیں ۱۸۸۴ء میں اپنے مذکورہ بیان میں آٹھ سال بعد یہی کہتے ہوئے پاتے ہیں کہ مسلمان اور ہندو ایک ہی ہندوستانی قوم کے اجزا ہیں۔[۴]

اب یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں ہی نے غدر میں حصہ لیا تھا۔ لیکن جب وہ دبا دیا گیا تو برطانوی لوگوں نے عموماً مسلمانوں کو غدر کے لیے ذمّے دار ٹھہرایا اور انھیں اپنے انتقام کا خصوصی نشانہ بنایا۔ شرفا خصوصاً مسلمان شرفا تقریباً فنا کردیے گئے۔[۵] نہ صرف مسلمانوں کو انفرادی طور پر ایذائیں دی گئیں اور انتقاماً سزائے موت دی گئی بلکہ گورنمنٹ کی ملازمتوں میں تمام مسلمانوں کے خلاف امتیازی سلوک کی ایک منظم پالیسی تھی۔ یہاں تک کہ ۱۸۶۹ء تک کلکتہ کے ایک فارسی اخبار دوربین نے شکایتاً لکھا تھا:

> "بتدریج مسلمانوں کو ملازمتوں سے نکالا جارہا ہے اور ہندوؤں کو بڑی تعداد میں بھرتی کیا جارہا ہے۔ سرکاری گزٹ میں اعلان ہوا تھا کہ کسی مسلمان کا تقرر نہ کیا جائے۔ حال ہی میں سندربن (بنگال) کے کمشنر کے دفتر میں چند آسامیاں خالی تھیں۔ ان کے اشتہار کے ساتھ ہی ایک سرکاری نوٹ بھی تھا کہ صرف ہندو ان جگہوں کے لیے درخواست دے سکتے ہیں۔"[۶]

یہی پالیسی ایک دوسرے مسلمانوں کی اکثریت والے صوبۂ پنجاب میں اپنائی گئی۔ تعلیم کے بارے میں پہلی رپورٹ سے جو ۵۷-۱۸۵۶ء میں شائع ہوئی تھی، ظاہر ہوا کہ (مقامی زبانوں کے) اسکولوں میں مسلمان استادوں اور طالب علموں کی تعداد دوسرے

گروہوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ تھی.... یہ تجویز ہوا کہ حکومت اس رجحان کو روکنے کی کوشش کرے۔ ۶۱-۱۸۶۰ء کی رپورٹ میں بھی اسی جذبے کا اظہار ہوا تھا کیوں کہ اعداد و شمار سے مسلمان اساتذہ کی نمایاں اکثریت ظاہر ہوتی تھی، حکام کو مشورہ دیا گیا کہ وہ ہندوؤں کو اس پیشے کے اختیار کرنے کی ترغیب دلائیں اور اس طرح ایک محتاط تدریجی عمل کے ذریعے پہلے دونوں گروہوں کے اساتذہ کی تعداد کو برابر کرنے کی کوششیں کی گئیں اور پھر اس محکمے میں مسلمانوں کو کم کرنے کی تدابیر کی گئیں[۸]۔ اس پالیسی پر اس وقت ہندوؤں نے تنقید نہ کی، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ اسے بہت پسند کیا گیا۔ لیکن جب گوناگوں اسباب کی بنا پر حکومت نے اپنی ظلم و تعدی کی پالیسی پر نظر ثانی کی، اور پہلے رویے کے بجائے مسلمانوں کے سلسلے میں 'مسلمانوں کی موافقت' کی پالیسی اختیار کی تو ہندوؤں نے اسے عام طور پر پسند نہیں کیا۔ ان کے اخبارات نے اس موضوع پر طویل مضامین چھاپے کہ ناقابلِ مصالحت لوگوں کے ساتھ مصالحت کی کوششیں غیر دانش مندانہ ہیں[۸]۔ ۱۸۷۰ء میں کلکتہ کے 'ہندو پیٹریاٹ' نے حکومت سے اپیل کی کہ وہ اس پالیسی سے باز رہے۔ کیوں کہ سارے مسلمان انگریزوں کے غدار اور دشمن ہیں[۹]۔

بہرحال، ہمارا مقصد یہاں ہندوؤں کی سرگرمیوں کا جائزہ لینا نہیں ہے۔ ہمیں صرف اس صورتِ حال کا پس منظر دکھانا ہے جس نے سر سید جیسے لوگوں کو مجبور کر دیا کہ وہ زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کے گروہی معاملات میں منہمک ہوتے چلے گئے اور یہ بھی دکھانا ہے کہ ہندوؤں نے بھی اس وقت نیشن کے بارے میں اس کے اس مفہوم میں جو آج کل سمجھا جاتا ہے، غور نہیں کیا تھا۔ ہندوستان میں ہر گروہ اور ملت کے لیے یہ بالکل جائز سمجھا جاتا تھا کہ وہ صرف اپنے مفادات کے تحفظ کی فکر کرے۔ سر سید نے اپنی ملت کا نمایندہ بننا اختیار کیا مگر وہ دوسروں کے ساتھ ناانصافی نہیں کرنا چاہتے تھے جیسا کہ ان کے سوانح نگار حالی لکھتے ہیں:

"کبھی گورنمنٹ سے اس بات کی شکایت نہیں کی کہ مسلمانوں کی تعداد بہ نسبت ہندوؤں کے سرکاری ملازمت میں بہت کم ہے، کبھی

کسی ہندو عہدیدار کی ترقی پر اعتراض یا ناگواری کا اظہار نہیں کیا بلکہ برخلاف اس کے ہمیشہ مسلمانوں کو یہ نصیحت کی کہ سرکاری ملازمت کا استحقاق پیدا کریں۔"[۱۰]

یہ اس لیے کہ سرسید کی نظر میں ہندوستان ایک حسین دلہن کی مانند ہے۔ ہندو اور مسلمان اس کی دو آنکھیں ہیں۔ جب تک کہ اس کی دونوں آنکھیں اچھی حالت میں رہیں گی تو دلہن کی دلکشی اور حسن باقی رہے گا لیکن اگر ایک آنکھ جاتی رہی تو دلہن بھینگی ہو جائے گی۔[۱۱] یہی وہ جذبہ تھا جس کے تحت سرسید نے ہندوستانی قوم کا تصور قائم کیا تھا اور یہ انڈین نیشنل کانگریس کے وجود میں آنے سے پہلے کی بات ہے' جس کا مقصد (اس کے پہلے اجلاس بمبئی میں ہونے والی تقریروں کی روشنی میں) 'ہندوستان کے لوگوں کے مختلف اور متصادم عناصر کو متحد کر کے ایک قوم بنانا تھا'۔[۱۲]

اپنے مقاصد میں کامیابی کے لیے سرسید کی رائے تھی کہ ہندوستانیوں کو یہ حقیقت اپنے ذہنوں میں بٹھانی ہوگی کہ ہندوستان کی تاریخ کے اس موڑ پر برطانوی حکومت ایک نعمت ہے۔ زیادہ تر اس غرض سے وہ برطانوی حکومت کے وفادار تھے اور کسی ایسی تحریک میں حصہ لینے کے خیال کو بھی ناپسند کرتے تھے جو ملک کو کسی دوسرے غدر سے دوچار کر دے۔ اس لیے انھوں نے ہندوستانیوں سے عمومی طور پر اور مسلمانوں سے بالخصوص کانگریس سے اجتناب کرنے کے لیے کہا تھا۔

سرسید پر اب عام طور پر الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ نیشنلزم کے مخالف تھے' کیوں کہ وہ کانگریس کے مخالف تھے۔ لیکن ہم ایسا محسوس نہیں کرتے کہ ہمارے اس زیر مطالعہ زمانے میں کانگریس مخالف اور نیشنلزم مخالف ہونا ایک ہی بات تھی۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اُنیسویں صدی کی انڈین نیشنل کانگریس' بیسویں صدی کی انڈین نیشنل کانگریس سے بہت مختلف تھی۔ سرسید کی سیاسی فکر اور اُن کے ہم عصر سربرآوردہ کانگریسی ممبروں کی فکر کے غیر متعصبانہ مطالعے سے واضح ہوگا کہ سرسید اتنے ہی بڑے نیشنلسٹ تھے جتنی کانگریس ہو سکتی تھی۔ حقیقتاً دونوں برطانوی

حکومت کے وفادار تھے کیوں کہ دونوں کو یقین تھا کہ اسی میں ان کے ملک کی بہتری ہے۔
کانگریس کے ابتدائی دَور کے ممبروں کے وفادارانہ انداز کے بارے میں کانگریس کی
سرکاری تاریخ کے مولف ڈاکٹر پٹا بھی سیتا ریہ کہتے ہیں :

"کانگریس کے ممبر ابتدائی دور میں اپنی وفاداری کا علی الاعلان اظہار کرنا پسند کرتے تھے۔ ۱۹۱۴ء میں جب لارڈ پینٹلینڈ، گورنر مدراس، کانگریس کے پنڈال میں آئے تو نہ صرف یہ کہ پورے اجلاس کے لوگ کھڑے ہوکر تعظیم بجالائے اور تالیاں بجاکر ان کی آمد پر مسرت کا اظہار کیا بلکہ مسٹر اے۔ پی۔ پیٹرو جو اس وقت ہندوستانی مہاتی فورس کے بھیجے جانے پر تقریر کررہے تھے، انھیں اچانک تقریر کرنے سے روک دیا گیا اور سریندر ناتھ بنرجی سے تاج و تخت برطانیہ سے کانگریس کی وفاداری کے بارے میں تجویز پیش کرنے کے لیے کہا گیا جسے انھوں نے اپنی عادت کے مطابق مبالغہ آمیز تقریر کے ساتھ پیش کیا۔ ایک ایسا ہی واقعہ اُس وقت پیش آیا جب ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ کانگریس کے موقع پر سر جیمس میسٹن اجلاس میں پہنچ گئے تو اجلاس نے کھڑے ہوکر ان کی پذیرائی کی۔"[۱۱۳]

سرسیّد کے کانگریس مخالف رجحان کا خاص سبب ملک کی سیاسی صورتِ حال
کا فہم و شعور تھا، خصوصاً مسلمانوں کے تعلق سے[۱۱۴] جو اُن کی رائے میں ایسی پوزیشن میں نہیں
تھے کہ ایسی سرگرمیوں میں حصہ لے سکیں جو ملک کو ایک دوسرے غدر کی طرف لے جائیں۔
انھوں نے ایک مضمون 'ہندوستان اور انگلش گورنمنٹ' میں انھوں نے کہا تھا :

"جو لوگ کہ ایجی ٹیشن کی مخالفت کرتے ہیں ان کی نسبت ایجی ٹیشن کرنے والے کہتے ہیں کہ وہ گورنمنٹ کی خوشامد کرتے ہیں مگر ان کا جو دل چاہے کہیں۔ ایجی ٹیشن سے مخالفت کرنے والے اپنے دلی یقین سے یہ سمجھتے ہیں کہ گورنمنٹ اگر ان ایجی ٹیشن کرنے والوں کی درخواستیں

منظور کرلے (حالانکہ ایسا ہونا ممکن ہے) تو ہندوستان کے انتظام اور اس کے امن و امان میں خللِ عظیم واقع ہوگا۔"[۱۵]

سرسید کو، بہت سے دوسرے لوگوں کی طرح ہندوستان میں برطانوی حکومت کی ضرورت کا اس قدر یقین تھا کہ وہ کسی ایسی تحریک میں حصہ لینے کے خلاف تھے جس میں کوئی 'باغی عنصر' پایا جاتا ہو۔ ان کا یہ مشورہ صرف مسلمانوں کے لیے نہ تھا بلکہ ہر ہندوستانی کے لیے تھا۔ ان کی کانگریس مخالف روش کی یہی بنیاد ہے۔ بہت سے ہندو ان سے اس امر میں اتفاق کرتے تھے۔ ڈبلیو۔سی۔ اسمتھ کے الفاظ میں:

"اب صورتِ معاملہ یہ ہے کہ وہ علاقے (جہاں سے کانگریس وجود میں آئی) ہندوؤں کی غالب اکثریت کے تھے (کم از کم بنگال میں متوسط اور اعلیٰ طبقے میں مسلمانوں کے ہیں، مگر ان میں بیشتر زراعت پیشہ لوگ ہیں اور وہ اسی لیے متاثر نہ ہوسکے) اس طرح کانگریس کے حامی اور کانگریس مخالف موقف کسی حد تک مبہم طور پر یہی ہندو اور مسلم نقطہ ہائے نظر معلوم ہونے لگے۔ مگر درحقیقت امرِ واقعہ یہ نہ تھا۔"[۱۶]

وہ ہندو جو سرسید کے ہم خیال تھے بیشتر یوپی کے اعلیٰ طبقے پر مشتمل تھے، اعلیٰ طبقے کے ہندو کانگریس کے اس قدر مخالف تھے کہ انھوں نے حکومت کو اس امر کی ترغیب بھی دلائی کہ وہ ایک ایسا قانون پاس کردے جس سے اس ہندوستانی کو سزا دی جاسکے جو دیسی زبانوں میں تقریریں کرکے برطانوی حکومت کے خلاف لوگوں کے جذبات بھڑکائے۔ اس بارے میں ایک تجویز اودھ کے تعلقہ داروں کی ایک میٹنگ میں جو ۲۲ر اکتوبر ۱۸۸۸ء کو لکھنؤ میں منعقد ہوئی تھی، راجہ شیو پرشاد بہادر، سی۔ ایس۔ آئی نے پیش کی تھی۔ سرسید اس میٹنگ میں موجود تھے اور اس سے پہلے کی ایک تجویز کے حق میں تقریر کرچکے تھے جو ایک دوسرے ممتاز ہندو منشی نول کشور، سی۔ آئی۔ ای نے پیش کی تھی اور جس میں کانگریس کی سرگرمیوں کے توڑ کے لیے ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں سخت محنت سے کام کرنے کا مشورہ دیا گیا تھا۔ لیکن جہاں تک کانگریسی ذہن

رکھنے والے مقرروں کے خلاف کوئی قانون بنانے کے مطالبے کی تجویز کا تعلق تھا، سرسید نے دھمکی دی کہ اگر اس تجویز کو مسترد نہیں کیا گیا تو وہ اس ایسوسی ایشن سے اپنا تعلق منقطع کر لیں گے۔ انھوں نے کہا تھا:

"بنگالیوں کو ہرگز میں بدخواہ گورنمنٹ کا نہیں سمجھتا گو کہ انھوں نے نہایت بُری طرح پر کارروائی کی ہے۔ کانگریس والوں سے ہم کو کچھ عداوت نہیں ہے کہ ان کو فوجداری میں ماخوذ کرانے کی تدبیر کریں۔ ہم میں اور ان میں رائے کا اختلاف ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ جو کچھ وہ چاہتے ہیں، ہم مسلمانوں کے لیے اور راجپوتوں کے لیے، بالتخصیص ملک کے امن کے لیے نہایت مضر ہے۔ اس لیے ہم اس کے برخلاف ہیں۔ اگر ان کی کارروائی سے ملک میں فساد ہونے کا اندیشہ ہے اور میری رائے میں بھی بلاشبہہ اندیشہ ہے تو یہ گورنمنٹ کا کام ہے جو کچھ چاہے وہ کرے ہم کو کسی درخواست کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔"[۱۷]

ہو سکتا ہے کہ سرسید سے ملک کی سیاسی حالت کے جائزے میں غلطی ہوئی ہو، مگر یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ برطانوی حکومت سے ان کی وفاداری بہت سے عناصر پر مبنی تھی۔ برطانوی حکومت کے انتقام کا خوف، ہندوؤں کا مسلمانوں سے عناد اور ملک کے روشن مستقبل کی امید، وہ ملک جو اُن کے بقول بیوگی سے دوچار تھا اور اس نے اپنی مرضی سے انگریز قوم کو اپنے شوہر کی حیثیت سے قبول کر لیا تھا۔[۱۸] سرسید نے ہندوستان میں برطانوی حکومت کے دوام کی خواہش ایک عوامی جلسے میں ظاہر کی تھی۔ یہ خواہش انگریز قوم سے محبت کی بنا پر نہ تھی بلکہ ان کے اپنے اس خیال پر مبنی تھی کہ ملک کے لیے اور ان کی اپنی ملت کی بھلائی کس چیز میں تھی۔[۱۹]

حالی بھی، جن کا مطالعہ ہم نے پہلے بھی کیا ہے، اسی رجحان سے متاثر تھے جو یہاں زیرِ بحث ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دن بہ دن انھوں نے مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے

نمادپر زیادہ سے زیادہ زور دینا شروع کیا۔ ان کی رائے میں بڑھتی ہوئی ہندو قوت کو روکنے کا صرف یہی ایک طریقہ تھا۔ مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے درمیان موجودہ مناظروں پر تبصرہ کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا:

"خصوصاً مسلمانوں کو بہ نسبت دیگر اقوام کے اتفاق کی زیادہ ضرورت ہے کیوں کہ ہندوستان میں ایرین (آریائی) نسل کی جتنی قومیں آباد ہیں، سب غلطی سے مسلمانوں کو ایک اجنبی اور بے گانہ قوم تصور کرتی ہیں، حالانکہ وہ خود بھی بہ مقابلہ اصلی باشندوں کے اس ملک میں ویسے ہی بے گانہ ہیں جیسے کہ مسلمان۔ بس تاوقتیکہ یہ غلطی رفع نہ ہو اور آریا قومیں مسلمانوں کو بھی دل سے اپنا وطنی بھائی نہ سمجھنے لگیں، اس وقت تک مسلمان اس ملک میں بغیر اسلامی اخوت کے اپنا وزن قائم و برقرار نہیں رکھ سکتے۔"[۲۰]

حالی اخوتِ اسلامی کی فکر سے اس قدر متاثر ہوئے کہ ان کے تصوّرِ قوم (نیشن) کے فہم میں ایک انقلابی تبدیلی آگئی۔ جب انھوں نے کہا تھا کہ سارے ہندستانی ہندوستانی قوم کا ایک جزو ہیں تو وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ وہ سب ایک ہی اصل، زبان اور مذہب سے تعلق نہ رکھتے تھے۔ صرف ایک ہی جغرافیائی علاقے میں رہنے کے باعث وہ ایک قوم بن گئے تھے۔ مگر اب وہ ان لوگوں کا استہزا کرتے جو اتنے اختلافات کے باوجود ایک ہندوستانی قوم کے وجود کے امکان کا دعویٰ کرتے۔ انھوں نے کہا تھا:

یہ ہے مانی ہوئی جمہور کی رائے
اسی پر ہے جہاں کا اتفاق اب
کہ نیشن وہ جماعت ہے کم از کم
زباں جس کی ہو ایک اور نسل و مذہب
مگر وسعت اسے بعضوں نے دی ہے
نہیں جو رائے میں اپنی مذبذب

وہ نیشن کہتے ہیں اس بھیڑ کو بھی
کہ جس میں وحدتیں مفقود ہوں سب
زبان اس کی نہ ہو مفہوم اس کو
ہوں آدم تک جدا سب کے جدّ و اب
جو واحد لاشریک اس کا خدا ہو
تو لاکھوں اس کے ہوں معبود اور رب[۲۱]

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قطعے میں حالی ہندوستانی قوم کو دو حصّوں میں تقسیم کرنے کے حامی ہیں؛ مسلمان قوم اور ہندو قوم۔ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے ان لوگوں سے اختلاف کیا جو یہ ایمان رکھتے تھے کہ ہندوستانیوں کو جدید معاشرتی مفہوم میں ایک قوم کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کو ایک قوم سمجھتے ہیں۔ اگر ہم یہ دعویٰ کرنے لگیں کہ ان کی قوم (نیشن) میں یہ بات مضمر ہے کہ ہندوستان میں ایک مسلم قوم کا وجود ہے تب ہمیں اسے اس طرح بیان کرنا ہوگا کہ حالی کی رائے میں ہندوستان کے سارے مسلمان ایک ہی زبان بولتے ہیں اور ان سب کا تعلق بھی ایک ہی نسل سے ہے۔ ایسا نہ جب تھا اور اب بھی ایسا نہیں ہو سکا ہے۔ شاید یہ مایوسی اور جھنجھلاہٹ کا اثر تھا جس کے تحت ان کی فکر میں یہ انتشار اور اُلجھاؤ پیدا ہوا اور انھوں نے متضاد باتیں کہنی شروع کیں۔ یہ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ حالی نے ان مسلمان بادشاہوں کو مجرم ٹھہرایا ہے جنھوں نے ہندوستان پر حملہ یہاں قیام کے لیے نہیں بلکہ صرف لوٹ مار کے لیے کیا۔ لیکن بعد میں وہی حالی افسوس کرتے نظر آتے ہیں کہ مسلمان کیوں ہندوستان میں مستقلاً مقیم ہو گئے۔ اپنے 'شکوۂ ہند' میں وہ ہندوستان کو 'اکال الامم' کے نام سے یاد کرتے ہیں[۲۲]۔ وہ اپنے شکوے میں کہتے ہیں کہ جب مسلمان ہندوستان میں آئے تو ان میں وہ سارے اوصاف موجود تھے جن پر لوگ فخر کر سکتے تھے:

جب تک لے ہندستاں ہندی نہ کہلاتے تھے ہم
کچھ ادائیں آپ میں سب سے جُدا پاتے تھے ہم
حال اپنا سخت عبرت ناک تو نے کر دیا
آگ تجھے اے ہند ہم کو خاک تو نے کر دیا[۲۵]

سرسید کے برعکس حالی نے اپنے آخری دور میں بھی یہ نہیں کہا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد ناممکن ہے۔ لیکن انھوں نے مسلمانوں کو متنبہ کرنا شروع کیا:

دیکھنا پیچھے نہ ہم چشموں سے رہ جانا کہیں حق میں ہمسائے کے ہمسائے کا بڑھنا ہے ستم[۲۶]

اس مرحلے پر حالی اور سرسید جیسے لوگ اپنے مشن میں ناکام نظر آتے ہیں۔ ابتدا میں وہ ایک قوم کی تشکیل میں مصروف نظر آتے ہیں جو دو مختلف مذاہب کی پیرو ملتوں پر مشتمل ہو۔ لیکن انھیں اس راہ کی مشکلات کا احساس نہیں تھا۔ وہ دوسرے گروہوں کے ساتھ رواداری کا سلوک کرتے جب کہ محض رواداری کافی نہ تھی۔ رواداری صرف اسی صورت میں قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے جب کہ کوئی بڑی طاقت اسے چھوٹی قوت کے ساتھ برتے۔ لیکن اگر مختلف گروہ ایک ہونے کی کوشش کر رہے ہوں تو ہر ایک کو قربانی کا رویہ اپنانا پڑتا ہے۔ سرسید کا یہ مفروضہ صحیح ہو سکتا ہے کہ ہندوؤں میں ایثار کا جذبہ نہیں پایا جاتا لیکن یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ انھوں نے بھی اپنی ملت کے مفادات کو ملک کے عظیم تر مفاد کے حق میں قربان کر دینے کے لیے آمادگی ظاہر نہ کی۔ مثال کے طور پر زبان کے مسئلے پر اختلاف میں سرسید نے مسئلے کی بنیادی اہمیت کو نہیں سمجھا۔ انھوں نے اپنے چاروں طرف بہت سے ہندوؤں کو اردو بولتے دیکھا تھا اور بہت جلد فیصلہ کر لیا کہ یہ ان کی مادری زبان ہے۔ لیکن ایسا نہیں تھا۔ یہ صحیح ہے کہ بہت سے ہندو، بیشتر یوپی کے باشندوں میں سے اردو جانتے ہیں لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ اردو ان کی مادری زبان نہیں تھی۔ (جب ہم اردو کہتے ہیں تو ہماری مراد اس ہندوستانی زبان سے ہوتی ہے جو عربی اور فارسی الفاظ سے مرکب ہوتی ہے اور فارسی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے ورنہ دونوں ملتیں ایک ہی بنیادی زبان بول رہی تھیں) سرسید کو اس مسئلے پر اور

زیادہ معروضی انداز سے غور کرنا چاہیے تھا۔ قطع نظر اس سے کہ اُردو کی نشوونما کس طرح ہوئی اور اُردو کے نشوونما اور ارتقا میں ہندوؤں نے کتنا حصہ لیا، اس سے اس حقیقت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ ہندوؤں کی اکثریت، خصوصاً ہندو عورتیں اس زبان کو، اگر وہ دیوناگری رسم الخط میں نہ لکھی ہو، نہیں پڑھ سکتیں۔ یہ معاملہ آج کے ہندوستان میں انگریزی زبان کی پوزیشن سے مشابہ تھا۔ ہندوستان کے تعلیم یافتہ طبقے کی غالب اکثریت انگریزی زبان سے اچھی طرح واقف ہے، اور بہت سے ہندوستانی اہلِ قلم کی انگریزی زبان کو نمایاں دین بھی ہے مگر یہ حقیقت اپنی جگہ رہتی ہے کہ انگریزی ہندوستانیوں کی مادری زبان نہیں ہے۔

سرسیّد کی فکر میں یہ بنیادی نقص تھا۔ ان کی رائے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے مفادات مشترک تھے، اس کے باوجود وہ حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر اختیار کرنے پر آمادہ نہ تھے۔ ڈاکٹر سیّد عابد حسین کے الفاظ میں شاید اس کا سبب درج ذیل تھا:

> "وہ شمالی ہند کے مسلمانوں کے اونچے اور متوسط طبقوں یعنی امرار اور اشراف کی بہترین روایات کے وارث تھے۔ یہی ان کی عظمت کی بنیاد اور یہی اس کی حد تھی۔ وہ سچا مذہبی جوش رکھتے تھے مگر ان کا رویّہ مذہب کی طرف زیادہ تر ذہنی تھا اور اس میں خالص روحانی عنصر بہت کم تھا۔ وہ ہندوؤں، عیسائیوں اور دوسرے مذہب کے لوگوں کے ساتھ سچی رواداری برتتے تھے مگر نہ یہ صوفیوں کی قلبی رواداری تھی نہ جدید جمہوریت پسندوں کی ذہنی رواداری بلکہ محض ہندوستانی تہذیب کی روایتی رواداری۔"[۲۷]

سرسیّد کی زندگی میں یہ فیصلہ کُن مرحلہ تھا۔ انھیں اس الجھن سے نکلنے کا راستہ نہیں مل رہا تھا جس سے وہ دوچار تھے۔ درپیش صورتِ حال سے سمجھوتے کے بجائے انھوں نے اپنی سپاہ کو میدانِ جنگ سے نکال لیا اور ایک دوسرے محاذ پر جنگ شروع کر دی۔

موجودہ تحقیقی مطالعے میں ہم سرسیّد اور ان کے پیروؤں کی ان سرگرمیوں سے

نہیں کریں گے جو بالآخر ملک کی تقسیم پر منتج ہوئیں، اگرچہ مناسب مقامات پر بعض ے دیے جا سکتے ہیں اگر وہ زیر بحث مسئلے کی تفہیم میں معاون ہو سکیں۔ اس مطالعے ہم ان لوگوں کا جائزہ لیں گے جو سر سید کے اس اعلان کے باوجود کہ ہندو اور مسلمان ر کام نہیں کر سکیں گے، ہندوستانی قوم کے وجود میں آنے کے امکان سے مایوس نہ ے اور اس لیے انھوں نے اس فکر کو اپنے ذہن میں سختی سے جما لیا کہ ہندوستان دوستانی مسلمانوں کا بھی ویسا ہی وطن تھا جیسا کہ دوسرے مذاہب کے پیرووں کا۔ سرے الفاظ میں انھوں نے یہ پوزیشن قبول کر لی تھی کہ وطن اور قومیت کے مسائل فیصلوں کے معاملے میں مذہب بنیادی عنصر نہیں ہے۔

حواشی

۱۔ سید عابد حسین، دی ڈیسٹینی آف انڈین مسلمس (لندن: ۱۹۶۵ء) صفحات ۲۹، ۳۰

۲۔ حالی: حیاتِ جاوید (لاہور: جدید ایڈیشن، ۱۹۵۷ء) ص ۱۹۴

۳۔ حفیظ ملک: مسلم نیشنلزم ان انڈیا اینڈ پاکستان (واشنگٹن: ۱۹۶۳ء) ص ۲۱۰
ملک کا کہنا ہے کہ یہ بیان ۱۸۸۲ء کا ہے جو بہرحال سرسید کے سوانح نگار، حالی کی شہادت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ (دیکھیے حالی: حوالہ بالا، ص ۱۹۴)   ۴۔ دیکھیے باب ۲

۵۔ بی۔ پٹابھی ستیا رمیہ: دی ہسٹری آف انڈین نیشنل کانگریس ۱۸۸۵ء تا ۱۹۳۵ء، مدراس: ۱۹۳۵ء) ص ۸

۶۔ ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ ہنٹر: دی انڈین مسلمان (کلکتہ، ۱۹۴۵ء) ص ۱۶۷ (یہ کتاب پہلی بار ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی، تیسرے ایڈیشن کی طباعت دوم ۱۸۷۶ء) اس خبر کے بارے میں ہنٹر (صفحہ ۱۶۷ حاشیہ ۲) لکھتا ہے، 'میرے پاس اس فارسی صحافی کے بیان کی صحت کی جانچ کا کوئی سرکاری ذریعہ موجود نہیں ہے۔ مگر اس وقت جب یہ خبر اخبار میں شائع ہوئی ہے تو اس نے لوگوں کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی تھی اور جہاں تک میں نے سنا ہے اس کی تردید نہیں ہوئی'

۷۔ بشیر احمد ڈار، ریلیجس تھاٹ آف سید احمد خاں (لاہور، ۱۹۵۷ء) ص ۱۷

۸۔ سیدمحمود : ہندو مسلم کلچرل اکارڈ (بمبئی : ۱۹۴۹ء) ص ۶۶

۹۔ بحوالہ ڈار، حوالہ بالا، ص ۷۶ ۱۰۔ حالی : حیاتِ جاوید، ص ۸۷۴

۱۱۔ سید احمد خاں، آخر مضامین، پہلی بار ۱۸۹۸ء میں شائع ہوئے (لاہور : دوسرا ایڈیشن ۱۹۲۴ء) ص ۷۰ ۱۲۔ عابد حسین، حوالہ بالا، ص ۳۵ ۱۳۔ ستیا رمیہ : حوالہ بالا، ص ۲۵

۱۴۔ حالی : مقالات، جلد اوّل، ص ۲۶

۱۵۔ سید احمد خاں : آخری مضامین، ص ۹۸، نیز مقالاتِ سرسید : (مرتبہ)، محمد اسمٰعیل پانی پتی (دس جلدیں) (لاہور : ۱۹۶۲ء) جلد نہم، صفحات ۱۸-۱۷

۱۶۔ ڈبلیو. سی. اسمتھ : ماڈرن اسلام ان انڈیا، اے سوشل اینلیسز، لندن ۱۹۴۶ء، طبع باردگر (لاہور : ۱۹۶۳ء) ص ۲۱

۱۷۔ سید احمد کا خط پانیر لکھنؤ کے ایڈیٹر کے نام۔ بعد میں یہ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۷ نومبر ۱۸۸۸ء میں شائع ہوا، ص ۱۳۶۲ نیز سرسید کے مکاتیب میں شامل کیا گیا۔ دیکھیے مکاتیب سرسید احمد خاں، (مرتبہ) مشتاق حسین (علی گڑھ : ۱۹۶۰ء) صفحات ۷۴-۷۳

۱۸۔ حالی : حیاتِ جاوید، ص ۴۰۳ ۱۹۔ ایضاً، ۴۰۴

۲۰۔ حالی : مقالات، جلد اوّل، صفحات ۲۸۴-۲۸۳

۲۱۔ حالی : دیوان، حوالہ بالا، ص ۲۷ ۲۲۔ دیکھیے باب ۲، حوالہ ۲۹

۲۳۔ حالی : شکوۂ ہند (علی گڑھ : ۱۸۹۵ء) ص ۳

۲۴۔ ایضاً، ص ۹

۲۵۔ دیکھیے حوالہ نمبر ۲

۲۶۔ حالی، کلیاتِ نظم حالی، جلد دوم، صفحہ ۱۱۱، اقتباس معین احسن جذبی، حالی کا سیاسی شعور (علی گڑھ : ۱۹۵۹ء) ص ۱۶۱۔ (جذبی صاحب کی کتاب کے اس حوالے کے اندراج میں سہو ہوا ہے یہ صفحہ ۱۸۳ پر ہے۔ مترجم)

۲۷۔ سید عابد حسین : حوالہ بالا، صفحات ۳۲-۳۱

سرسیّد احمد خاں اور علی گڑھ تحریک کا تاریخی پس منظر

شوکت اللہ خاں

سرسیّد احمد خاں کی شخصیت ۱۹ ویں صدی کی ایک ہنگامہ خیز، فعال اور مسلسل تحریک سے عبارت ہے جو مسلمانوں کی بہبودی اور ترقی کے لیے ایک مدت تک جاری رہی اور جس نے ہندوستان کے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی پر اہم اثرات مرتب کیے۔ مقاصد اور حکمت عملی کے اعتبار سے یہ تحریک ۱۹ ویں صدی کی دوسری تحریکوں سے مماثل بھی ہے اور مختلف بھی۔ ایک غیر معمولی شخص نے اپنی انفرادی کوششوں سے انقلاب ۱۸۵۷ء کی ناکامی کے بعد بالخصوص مسلمانوں کی بہبود کے لیے اس تحریک کی داغ بیل ڈالی۔ چنانچہ اس تحریک کے پس پشت اجتماعی تاریخ کے بعض مشترک پہلوؤں کے ساتھ ساتھ اس کے بانی کے افکار اور انفرادی رویّوں کا کارفرما ہونا فطری تھا۔ دوسرے مصلحین کی طرح سرسیّد بھی مغربی علوم و افکار کی اہمیت اور افادیت کے معترف تھے۔ انھیں مُسلم معاشرے میں روشن خیالی پیدا کرنے کے لیے ضروری تصوّر کرتے تھے۔ اور اسی لیے انھوں نے ان افکار کو ناگزیر اور یقینی وسیلے کی حیثیت سے اپنایا بھی۔ ان کی حکمتِ عملی کے مطابق مسلمانوں کو سیاسی طور پر برطانوی حکومت سے قریب لانا ضروری تھا۔ یہ حکمتِ عملی اُس دَور کے دوسرے مصلحین کی حکمت عملی سے یکسر جداگانہ نہیں تھی۔ دوسروں نے بھی اسے اپنے اپنے زاویۂ نظر سے دیکھا تھا اور مختلف اوقات

میں، مختلف سطحوں پر، مختلف طریقوں سے اسے اپنایا تھا۔ لیکن سرسید کے لائحۂ عمل میں ...
علی یقین کامل کی حیثیت سے مسلسل شامل رہی۔ اس ضمن میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ
یہ حکمتِ علی، ۱۸۵۷ء کے واقعات کے پس منظر میں مسلمانوں کے تئیں انگریزوں کے دشمن
رویئے کا نتیجہ تھی؟ یعنی کیا سرسید کی تحریک کے مقاصد، بالخصوص ان کی مسلمانوں کو ایک
خاص نہج پر چلانے کی روش کو متعین کرنے والے عناصر محض ۱۸۵۷ء کے واقعات اور
عظیم جدوجہد کی نوعیت اور برطانوی ردِعمل تک محدود ہے؟ دوسرے الفاظ میں کیا ...
تحریک کا مطالعہ صرف ۱۸۵۷ء کے پس منظر میں کیا جانا چاہیے۔ یہ ممکن ہے کہ اگر تحر...
آزادی کی یہ جنگ نہ ہوئی ہوتی تو سرسید کی علمی اور فکری سرگرمیوں کا رُخ کچھ اور ہوتا۔
صورت میں کیا ان کی حکمتِ علی بھی مختلف ہوتی؟ قیاسی نوعیت کے یہ سوالات تاریخی حق...
کی روشنی میں کوئی معنی نہیں رکھتے۔ حال کو ماضی کے آئینے میں دیکھنے کا پس منظر حق...
واقعات فراہم کرتے ہیں مفروضات نہیں۔ بہرحال اس قسم کے سوالات سے کسی زاو...
کو پرکھنے کا ایک موقع ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ۱۸۵۷ء کے واقعات سرسید کی زندگی میں ...
ناقابلِ فراموش حادثے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مگر انھیں قطعی اور فیصلہ کن قرار دیا ...
ایک بحث طلب امر ہے کیونکہ دوسرے حادثات اور محرکات کو یکسر نظرانداز کرنا ایک ...
اور غیر تاریخی عمل محسوس ہوتا ہے۔ ضروری ہے کہ ہم ہندوستان کے عمومی معاملات کے
ساتھ سرسید کی ہم عصر معاشرے میں حیثیت اور ان کی قبل از ۱۸۵۷ء کی فکر پر بھی نظ...
ڈالیں تاکہ ان کی تحریک، فکر و نظر اور حکمتِ عملی کو مناسب اور جامع پس منظر میں دکھا...

انیسویں صدی کا ہندوستان محض سیاسی اتھل پتھل اور تبدیلیوں کا دور ...
بلکہ دوررس نتائج کی حامل دانشورانہ اور تہذیبی سرگرمیوں کا دور ہے۔ مغلیہ حکومت کے ...
اور علاقائی حکمرانوں کی پے در پے شکست اور ۱۸۵۷ء کی عظیم جدوجہد میں ناکامی کے ...
نے حساس ذہنوں کو جھنجھوڑا تو خود بینی کا عمل تیز تر ہو گیا۔ غیر ملکی طاقت کے ہاتھوں شکس...
کا احساس اور جدید مغربی تہذیب کے اثرات نے ایک نئی بیداری کو جنم دیا ... احساس ...

تھا کہ ہندوستان جیسا وسیع اور عظیم ملک مٹھی بھر غیر ملکیوں کے سامنے کیونکر نہ ٹھہر سکا۔ وہ مختلف اقوام کے درمیان مقابلے اور موازنے کے لیے فطری حالات پیدا ہو گئے، جنھوں نے نیم خوابیدہ ذہنوں کو ایک نئی تحریک بخشی۔ انجام کار ہندوستانی معاشرے کے تاریک اور نیم تاریک گوشے اجاگر ہوئے۔ تہذیب میں پنہاں کمزوریوں کے اسباب کو سمجھنے کی خواہش ایک نئے زاویۂ نظر کے ساتھ سامنے آئی۔ جدوجہد کی راہیں کھلیں۔ دانشوروں نے اپنے اپنے زاویۂ نظر سے میدان عمل کا انتخاب کیا اور سدھار کے لیے لائحۂ عمل تیار کیا۔ اصلاح کی ضرورت پر عام اتفاق کے باوجود سبھی مصلحین کا مغربی علم وفکر کے تئیں نقطۂ نظر ایک جیسا نہ تھا۔ بہت سے ہندوستانی مغرب سے متاثر نہ ہوکر تمامتر بیماریوں کا حال روایتی خیالات اور اداروں میں تلاش کرنے کے متمنی تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جنھیں نہ صرف یہ کہ مشرقی تہذیب کی عظمت میں یقین تھا بلکہ مغربی تہذیب اور اس کے عناصر کو برطانوی سامراجیت یا عیسائیت سے منسوب کرکے یہ لوگ ان کی مخالفت فرض تصوّر کرتے تھے۔ دوسری طرف ہندستانیوں کی ایک بڑی تعداد اس نتیجے پر پہنچ رہی تھی کہ سماج کو نئی زندگی بخشنے کے لیے جدید مغربی خیالات کے بعض عناصر کو اپنایا جانا نہایت ضروری ہے اور انھیں اپنایا جانا ہی چاہیے۔ اصلاحات کی نوعیت، ان کے کردار اور دائرے کے ضمن میں باہمی اختلاف رائے ضرور تھا مگر انیسویں صدی کے سبھی دانشور اور مصلح اس خیال سے متفق تھے کہ ملک میں اصلاحات کی فوری ضرورت ہے اور یہ اصلاحات جدید طرز پر ملک کی ترقی اور فلاح وبہبود کے فروغ کے لیے ناگزیر ہیں۔ جذبۂ قومیت کے ارتقار، نئی معاشی قوتوں کے طلوع، مغربی تعلیم کے پھیلاؤ، جدید مغربی خیالات وتہذیب کے اثرات اور دنیا کے بارے میں بہتر اور وسیع معلومات نے ہندوستانی سماج کے زوال، پسماندگی اور انحطاط کے شعور کو دوچند کیا اور اصلاح کے ارادوں کو مزید تقویت بخشی۔ اس بیداری کے مرکزی کردار راجہ رام موہن رائے اور یھرینگ بنگال تحریک، رابندرناتھ ٹیگور، ایشور چندر ودیا ساگر، برہمو سماج آریہ سماج، تھیوسوفیکل سوسائٹی اور دوسرے مصلحین اور انجمنوں نے ہندوستان کی جدید کاری کے عمل کو ایک طرح کے ہیجان خیز ماحول میں پروان چڑھانے کی کوشش کی۔ سرسید

احمد خاں کی تحریک کو بھی اسی تاریخی دھارے اور اصلاحی جد و جہد کی ایک کڑی کی شکل میں دیکھا جا سکتا ہے، ایک ایسی کڑی جو مشترک تاریخی ماحول کی پیداوار تھی۔

سیاسی اعتبار سے جو عمل اٹھارہویں صدی کے ابتدائی برسوں میں شروع ہوا ۱۸۵۷ء کی بغاوت کی ناکامی کے ساتھ اختتام پذیر ہوا۔ انیسویں صدی کی چھٹی دہائی تک کا دور برطانوی فتوحات کی تکمیل اور مغل حکومت کے ختم ہو جانے کا دَور ہے۔ مغل سلطنت کی عظمت جس پر دو صدیوں تک ہمعصر سلطنتیں رشک کرتی رہیں، اٹھارہویں صدی کے نصف اوّل میں تیزی کے ساتھ زوال پذیر ہوئی اور اس کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ مغل بادشاہوں کی طاقت اور حشمت ان سے چھن گئی۔ سلطنت دہلی کے گرد و نواح تک سکڑ گئی اور ۱۸۰۳ء میں خود دلّی پر بھی برطانوی فوجوں نے قبضہ کر لیا۔ مغل شہنشاہ کی حیثیت گھٹ کر ایک غیر ملکی طاقت کے وظیفہ خوار کی سی رہ گئی۔ اسی تناسب سے مغل دربار سے منسوب افراد کی حیثیت بھی تنزل اور بربادی کا شکار ہوئی۔ اب لفظ شہنشاہ ایک موروثی خطاب تھا جس کا حامل، خطابوں سے تو نواز سکتا تھا مگر خطاب کے لوازمات اور اس کے مادی مطالبات کی ادائیگی سے معذور تھا۔

اٹھارہویں صدی میں تباہ حال مغلیہ سلطنت اور اس کے سیاسی نظام کے ملبے پر متعدد خود مختار اور نیم خود مختار ریاستیں اور حکومتیں اُبھریں۔ ان ریاستوں کے حکمراں برائے نام ہی سہی لیکن مغل بادشاہ کی برتری کو تسلیم کرتے تھے۔ ان حکمرانوں نے علاقائی سطح پر مغل نظم و نسق کے طور طریق اور اس کے جوہر کو اپنانے کی سعی کی اور اس طرح روایتی تہذیب و تمدّن کو منتشر شکل میں جاری رکھنے کرنے کے لیے وسائل بھی فراہم کیے۔ مگر معاشی، سماجی اور تہذیبی میدان میں خاطر خواہ ترقی حاصل نہ ہو سکی۔ سماجی زندگی اور تہذیب و تمدّن پر جمود طاری رہا۔ ماضی پرستی چھائی رہی۔

پچھلی کئی صدیوں کے دوران ملک میں کچھ ہم آہنگی پیدا ہونے کے باوجود سماجی ڈھانچے اور تہذیب و تمدن میں ملک کی سطح پر یکجہتی کا فقدان تھا۔ اس دَور میں تعلیم کو بالکل نظر انداز تو نہیں کیا گیا مگر مجموعی طور پر یہ ناقص تھی حالانکہ اس دور کے محدود مقاصد حاصل

کرنے کے لیے کافی تھی۔ پھر بھی مغربی ممالک کی تیز رفتار ترقیوں سے بہت دور تھی۔ تخلیقی فکر اور جدّت پسندی کو ناپسندیدہ نظروں سے دیکھا جاتا تھا اور قدیم علوم پر عقیدہ رکھنے والوں کی تعریف ہوتی تھی۔ وقت آگے بڑھ رہا تھا مگر تعلیم پسماندہ تھی۔ مجموعی طور پر یہ جدید تعلیم کے مقابلے میں معیاری نہ تھی۔ اس دور کی تہذیبی سرگرمیوں کی سرپرستی زیادہ تر بادشاہ کا دربار، دوسرے حکمراں، نواب اور زمیندار وغیرہ کرتے تھے، ان کی بڑھتی ہوئی تباہ حالی کی وجہ سے یہ سرگرمیاں بھی غفلت کا شکار ہو رہی تھیں۔

ہندوستانی تہذیب کا سب سے کمزور پہلو سائنس سے دوری تھی، ایک طرف مغربی یورپ میں سائنسی اور معاشی انقلاب کا سلسلہ جاری تھا، نت نئی ایجادوں اور دریافتوں کا طوفان سا آیا ہوا تھا، سائنسی طرزِ فکر یورپی اداروں کے فلسفیانہ سیاسی اور معاشی نقطۂ نظر میں انقلاب لا رہا تھا، دوسری طرف ہندوستان میں سائنسی علوم کو پس پشت ڈال دیا گیا تھا۔

ہندوستانی ذہن اس دور میں بھی فرسودہ رسموں اور رواجوں میں جکڑا ہوا تھا مغربی دنیا کی پیش رفت سے بالکل بے بہرہ تھا اور چیلنج کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت سے محروم تھا۔ ٹیپو سلطان کے علاوہ باقی سب حکمراں اس نظریاتی وراثت پر تکیہ کیے بیٹھے تھے جو انھیں مغل حکمرانوں سے حاصل ہوئی تھی۔ ذہنی سطح اور ٹکنالوجی کے میدان میں ہونے والی چھوٹی موٹی تبدیلیاں، مغربی یورپ میں ہونے والی ترقی کے مقابلے میں قابلِ ذکر نہ تھیں۔

برطانوی حکومت کے قیام نے مغربی علوم اور نظریات سے ہندوستان کا براہ راست رشتہ قائم کیا۔ سرکار کو تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کی ضرورت تھی۔ عیسائی مبلغ عیسائیت کی توسیع کے لیے مغربی علوم و نظریات کو موثر وسیلہ تصور کرتے تھے۔ ترقی یافتہ ہندوستانی کی نظر میں جدید مغرب کے جمہوری اور سائنٹفک نظریات قومی فلاح و بہبود کے لیے کلید کی حیثیت رکھتے تھے۔ وہ قوم کو مستقبل نواز بنانا چاہتے تھے اور اسے ماضی پرستی کے پنجرے سے باہر لانے کے لیے بے چین تھے۔ سرکاری ملازمت حاصل کرنے کے لیے انگریزی کی

ضرورت نے مغربی تعلیم اور تعلیمی اداروں کی اہمیت میں مزید اضافہ کیا۔ اس سے ہندوستانی تعلیم کا روایتی نظام آہستہ آہستہ بکھرنے لگا۔

برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی محض ایک تجارتی تنظیم تھی۔ اس کا بنیادی مقصد ہندوستان کا ہر ممکن معاشی استحصال کرنا تھا۔ مگر صنعتی انقلاب نے استحصال کی نوعیت اور طریقۂ کار کو کافی حد تک تبدیل کیا۔ دھیرے دھیرے زرعی ہندوستان صنعتی انگلستان کی معاشی نوآبادی میں تبدیل ہونے لگا۔ معاشی استحصال کی غرض سے ہی انگریز حکام نے ہندوستان کی معیشت کو برطانوی صنعت اور تجارت کے مفاد کے پیش نظر نئے سرے سے منظم کیا اور اس میں باقاعدگی پیدا کی۔ برطانیہ میں رواج پانے والے نئے خیالات اور مفادات کے نتیجے میں انگریزوں نے ہندوستانی سماج اور معاشرت میں کچھ تبدیلیوں کی ضرورت محسوس کی تاکہ ابھرتے ہوئے صنعتی مطالبے کی تکمیل کے لیے ہند کو صنعتی اشیا کی منڈی میں تبدیل کیا جا سکے۔ اس کام کے لیے محض امن و امان قائم رکھنے کی پالیسی ناکافی تھی اور ضروری تھا کہ ہندوستانی سماج کو ایک حد تک جدید بنایا جائے اور مقصد کی تکمیل کے لیے ضروری تبدیلیاں لائی جائیں۔

اٹھارہویں صدی کے دانش ورانہ انقلاب، انقلاب فرانس اور صنعتی انقلاب نے جن نئے افکار کو جنم دیا، وہ انیسویں صدی کے ہندوستان پر بھی اثر انداز ہوئے۔ حقیقت پسندی یعنی سائنسی غور و فکر اور منطقی استدلال پر اعتبار، انسان دوستی اور اجتماعی ترقی کے لیے انسان کی صلاحیت پر یقین نے یورپ کو ایک نئی زندگی اور طریق حیات سے متعارف کرایا مگر فرسودہ خیالات اور فکر و نظر کی اس نئی لہر میں ٹکراؤ بھی ہوا۔ ہندوستان نے اس تصادم کو بہ وقت محسوس کیا۔ قدامت پسند یا روایتی رویّے کے حامی محکوم ملک میں تبدیلی کے یکسر مخالف نہ تھے مگر وہ کم از کم تبدیلی اور مغربی طریقۂ کار کو رفتہ رفتہ لانا چاہتے تھے۔ خاص بات یہ ہے کہ اس فکر کے لوگ ہندوستان کی تہذیب کے یورپی تہذیب سے مختلف ہونے کی حقیقت کو تسلیم کرتے تھے، مگر وہ اسے تعریف و تحسین کی نظر سے بھی دیکھتے تھے۔ ایک دوسرا حلقۂ فکر اس کی جگہ لے رہا تھا، یہ حلقہ ہندوستانی

تہذیب اور سماج پر شدت سے تنقید کرتا تھا، ہندوستانیوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا اور ہندوستانی معاشرے میں اصلاح کو خارج از امکان قرار دیتا تھا۔ مگر ایک اور طبقہ اس تنگ نظری سے اوپر ابھرا اور اس نے انسان دوستی اور عقلیت پسندی پر مبنی ترقی یافتہ مغربی نظر سے ہندوستانی صورت حال کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ جدید مغربی سائنس، فلسفے اور ادب کے رجحانات اور جدید فکر و نظر کے مطابق زندگی کے سبھی شعبوں میں تیزی سے تبدیلی پیدا کر کے ہندوستانی معاشرت اور تہذیب کو یکسر بدلنے کی ضرورت ہے۔ مگر عملاً نئے خیالات اور اصلاحی اقدامات کو اسی حد تک تسلیم کیا گیا کہ جس حد تک وہ تجارتی مفاد اور منافع کی راہ میں رکاوٹ نہ بنیں اور ہند میں برطانوی حکومت کے معاشی اور سیاسی استحکام میں مددگار ثابت ہو سکیں۔ محدود جدیدیت کی اس پالیسی کے تحت ہندوستانی سماج کو جدید سانچے میں ڈھالنے کا کام سامراجی زاویے سے کیا جانا مقصود تھا۔ عیسائی مبلغ بھی ہندوستانی سماج کو جدید سانچے میں ڈھالنے کے خواہاں تھے۔ ان کو یقین تھا کہ مغربی علم کی روشنی ہندوستانیوں کا اپنے مذہب میں اعتقاد ختم کر دے گی اور انھیں عیسائی مذہب کا گرویدہ بنا دے گی۔ ان اصلاحات کا مقصد نوآبادیاتی نظام اور عیسائیت کی تبلیغ اور انھیں استحکام فراہم کرنا تھا۔ پھر بھی جدیدیت کی سمت میں یہ ایک قدم تھا۔

ادھر راجہ رام موہن رائے اور ان جیسے دوسرے ہندوستانی دانشوروں نے انقلابی خیالات کو اپنایا۔ انھیں اس بات کا پورا احساس تھا کہ ان کا ملک اور سماج کسی قدر پستی میں گر گئے ہیں اور جدید کاری کے ذریعے اس میں سدھار ممکن ہے۔ قبل از ۱۸۵۰ء برطانوی حکمرانوں نے تھوڑی بہت تجدید کی پالیسی کو اپنایا مگر ۱۸۵۸ء کے بعد اسے بھی رفتہ رفتہ خیرباد کہہ دیا۔ دوسری طرف ہندوستان کے ذی شعور طبقے نے نہایت ہوشیاری کا ثبوت دیتے ہوئے سماج کی تجدید کے خیال کو اپنایا اور اس پر عمل جاری رکھا' اور اسے جدید سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ انیسویں صدی کی اصلاحی انجمنوں اور اداروں کی اہمیت ان کی تعداد میں نہیں بلکہ اس حقیقت میں پنہاں ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے جدید کاری کا راستہ اپنایا۔ بعد کے دور میں ان کے خیالات اور سرگرمیوں نے جدید کاری کے

عمل کو بنیادیں مہیا کیں اور انھیں فیصلہ کن انداز میں متاثر کیا۔

۱۸۵۷ کی بغاوت سے ہندوستانی معاشرے کی تاریخ میں ایک نئے باب کی شروعات ہوتی ہے، اس بغاوت کی ناکامی کے ساتھ ہی روایت پسند حکمرانوں کی رہنمائی میں غیر ملکی حکمرانی کے تسلّط سے آزادی حاصل کرنے کا بھرم ٹوٹ گیا۔ اس بغاوت کے دوران بھی ہندوستانی ریاستوں کے زیادہ تر حکمران اور بڑے زمینداروں نے بغاوت میں شرکت نہیں کی۔ وہ برطانوی طاقت سے خوف زدہ تھے اور اس کے ثبات میں انھیں یقین تھا۔ اس لیے اس طبقے کی اکثریت نے بغاوت کا سر کچلنے میں انگریزوں کی مدد بھی کی۔ اور بالخصوص قدامت پسند طبقہ برطانوی اقتدار کو نئی زندگی دینے میں بہت موثر ثابت ہوا۔ بغاوت کے نتیجے میں انگریز سرکار نے بھی رجعت پسند طبقے کی سرپرستی بہت پُرجوش طریقے سے کی اور اصلاح کے میدان میں زیادہ رجعت پسندانہ رویّہ اختیار کیا۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ ہندوستانی جدید تعلیم یافتہ طبقے نے بغاوت کا ساتھ نہیں دیا یہ طبقہ باغیوں کی توہم پرستی اور ترقی پسندانہ سماجی اقدامات کے تئیں ان کی مخالفت کے باعث بغاوت سے نالاں تھا۔ تعلیم یافتہ طبقہ ہندوستان کی پس ماندگی کو دور کرنے کے لیے اس غلط فہمی کا شکار تھا کہ معاشرے کو جدید سانچے میں ڈھالنے میں انگریزی سرکار ان کی مدد کرے گی جب کہ جاگیردارانہ، زمیندارانہ مزاج کے حامل باغی حکمراں ملک کو پیچھے کی طرف لے جائیں گے۔ اگر قدامت پسند باغی حکمراں یہ سمجھنے سے قاصر تھے کہ ملک کی نجات جاگیردارانہ مطلق العنان حکومت کی طرف واپسی میں نہیں بلکہ ایک جدید سماج، جدید معیشت، سائنسی تعلیم اور جدید سیاسی اداروں کی طرف اقدام میں ہے، تو جدید تعلیم یافتہ طبقہ یہ سمجھنے سے قاصر تھا کہ ہندوستانی عوام کے مفادات اور ہندوستان میں انگریزوں کے مفادات میں بنیادی نوعیت کا ٹکراؤ تھا۔ جدید تعلیم یافتہ طبقے کی یہ سوچ ۱۸۵۷ کے بعد بھی یکسر تبدیل نہ ہوسکی۔ اعتدال پسند قومی رہنماؤں (۱۹۰۵ء - ۱۸۸۵ء) کو بھی یہ یقین تھا کہ انگریزی عوام اور برطانوی پارلیمنٹ ہندوستان کے ساتھ انصاف کرنا چاہتی تھی لیکن انھیں یہاں کے اصلی حالات کا علم نہیں ہے۔

اسی لیے انھوں نے انگلستان میں رائے عامہ ہموار کرنے کی کوشش کی۔ مگر یہ خوش فہمی زیادہ دیر قائم نہیں رہ سکی۔

چونکہ سرسید کا خاندان مغلیہ دربار سے براہ راست منسوب تھا اس لیے مغل بادشاہوں کی بگڑتی ہوئی حالت کا اسے اچھی طرح علم تھا اور وہ اس کے اثرات کی زد میں بھی تھا۔ سرسید کے والد میر متقی کی حیات کے دوران ہی مغلیہ دربار سے ملنے والی تنخواہ میں کافی کمی واقع ہوگئی تھی۔ ذاتی معاملات کے علاوہ اس کا سبب تنخواہوں میں کاٹ چھانٹ کیا جانا تھا جو بادشاہ کی نہایت محدود آمدنی کا فطری نتیجہ تھی۔ ۱۸۳۸ء میں میر متقی کے انتقال کے بعد یہ آمدنی مزید کم ہوئی۔ سرسید کی والدہ کو گھٹی ہوئی تنخواہ کا ایک حصّہ ہی مل سکا۔ میر متقی کے انتقال کے بعد مغل دربار سے ملی ہوئی جائداد بھی ہاتھ سے نکل گئی۔ مغل بادشاہ کی خراب مالی حالت اور میر متقی کے انتقال نے سرسید کے لیے ایسی صورت حال پیدا کی کہ جس نے انھیں مغل بادشاہوں کے تئیں اپنے رشتوں کی نوعیت کے بارے میں غور کرنے پر مجبور کردیا۔

سرسیّد احمد خاں کا خاندان اکبر اعظم کے دور سے ہی مغلیہ دربار سے وابستہ تھا۔ خود سرسیّد احمد خاں کا بھی دربار سے براہ راست تعلق رہا۔ وہ دربار سے اپنے رشتوں کو نہایت فخریہ انداز میں محسوس کرتے تھے۔ دربار سے اپنے والد مرحوم کے اس تعلق کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "میرے والد سیّد محمد متقی خاں کو اپنے والد بزرگوار کی زندگی ہی میں دربار حضرت فردوس منزل سے خطاب خانی عطا ہوا اور تمام عمر نہایت عزت سے بسر کی۔ وہ حضرت عرش آرام گاہ محمد اکبر شاہ کے مقربین میں شامل تھے۔"

اس طرح سرسیّد احمد خاں مغل بادشاہوں کو نہایت ادب کے ساتھ یاد کرتے تھے۔ مگر وہ ایک دور اندیش اور عملی انسان تھے۔ مغلوں کی تیزی سے بدلتی ہوئی حالت اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے عروج اور روز افزوں اقتدار نے انھیں اپنے زاویۂ نظر اور رشتوں کو از سرِ نو

متعین کرنے کی تحریک بخشی ۔والد کے انتقال کے بعد انھوں نے کمپنی کی سروس کا پختہ ارادہ کیا اہل خاندان مغلیہ دربار سے قطع تعلق کے حق میں نہ تھے مگر سرسید کا ارادہ مصمّم تھا۔ غور و فکر کا نتیجہ تھا۔ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ کسی ملازمت پیشہ خاندان کے لیے ملازمت کے بغیر گزر بسر کرنا ممکن نہیں۔ سرسید کے سامنے اہم سوال یہی رہا ہوگا کہ وہ کس کے تحت ملازمت کریں؛ مالی بحران کے شکار، وظیفہ خوار، بے بس بادشاہ کی یا کہ سیاسی طور پر مستحکم، فوجی اعتبار سے کہیں زیادہ طاقت ور اور مالی اعتبار سے کہیں زیادہ مضبوط ایسٹ انڈیا کمپنی کی؟ یہ سوال وفاداری میں تبدیلی کے ساتھ ساتھ روزگار سے بھی جڑا تھا۔ شاہی متربین کے لیے گرتے ہوئے شاہی درخت کا سایہ ناکافی تھا۔

اس ضمن میں سرسید احمد خاں کے سیاسی تجزیے پر مبنی کمپنی کے تئیں خیالات بھی قابلِ غور ہیں۔ غدر کے دوران انھوں نے ایک جانب دار فرد کی حیثیت سے حصہ لیا اور دل و جان سے کمپنی کے وفادار بنے رہے اور حسب استعداد مدد کی۔ انگریزوں کے باغی نواب محمود خاں کو دوران غدر مشورہ دیتے ہوئے انھوں نے کہا تھا:

> "خدا کی قسم نواب صاحب، میں صرف تمھاری خیرخواہی میں کہتا ہوں کہ تم اس ارادہ [انگریزوں کی مخالفت] کو دل سے نکال دو۔ حکام انگریزی کی عمل داری کبھی نہیں جائے گی۔ اگر فرض کرو کہ تمام ہندوستان سے انگریز چلے گئے تو بھی حکام انگریزی کے سوا کوئی عمل داماں ہندوستان میں نہ کرسکے گا۔ اگر بالفرض انگریز جاتے رہے جیسا کہ تمھارا خیال ہے، تم نواب بنے بنائے ہو۔ اگر میرا خیال سچ نکلا تو تم خیرخواہ سرکار ہوگے اور سرکار کی طرف سے تمھاری ترقی اور بہت قدر ہوگی۔"

سرسید کی نظر میں انگریز حکومت دوام حاصل کرچکی تھی۔ اس کی مخالفت سیاسی لحاظ سے غلط اور نقصان دہ ہوتی۔ اس کی حمایت دور اندیشی کا تقاضا اور فوائد کا وسیلہ تھی۔ اسی لیے انھوں نے انقلاب کو سرکار کی نظر سے دیکھا۔ انھیں یقین تھا کہ جن کا ماضی مغل نواز تھا وہ نقصان میں رہیں گے اور جن کا مستقبل برطانیہ نواز تھا وہ فائدہ اُٹھائیں گے۔ غدر کے دوران

منادی کی زبان بدلنے کی تجویز سرسیّد کے اسی فکر کی عکاس ہے:

"میری یہ رائے تھی کہ پُرانے لفظ منادی کے یعنی "خلق خدا کی، ملک بادشاہ کا، حکم کمپنی صاحب بہادر کا" بدلے جائیں اور بجائے "ملک بادشاہ" کے پکارے جانے کے "ملک ملکہ معظمہ شاہ وکٹوریہ لندن کا" [پکارا جائے تاکہ] عوام الناس بغیر شک یہ بات سمجھیں کہ درحقیقت ملک کس کا ہے اور ہمارا بادشاہ کون ہے اور ہم کس کی رعیت ہیں۔"

غور طلب امر ہے کہ سرسید اپنے یقین اور یقین سے پیدا ہونے والے فائدے کی تشہیر اور اس میں دوسروں کی شرکت بھی چاہتے تھے۔

بدلتے ہوئے حالات نے مغل بادشاہوں کے تئیں سرسیّد کے رویّے کو بھی متاثر کیا۔ انہی کے الفاظ میں:

"دلی کے معزول بادشاہ کی سلطنت کا کوئی بھی آرزومند نہ تھا۔ اس خاندان کی لغو بے ہودہ حرکات نے سب کی آنکھوں میں اس کی قدرو منزلت گرادی تھی.... دلّی کا بادشاہ بھوبل میں ایک چنگاری تھی جس نے ہوا کے زور سے اُڑکر تمام ہندوستان کو جلادیا۔"

سرسیّد کا ذہن غدر سے پہلے ہی انگریز نواز ہوچکا تھا۔ بجنور میں غدر کے واقعات کا تجزیہ ان کی انگریز نوازی کی سوچ کا تسلسل ہی معلوم ہوتا ہے۔ انھیں یقین تھا کہ صرف انگریز ہی حکومت کے اہل ہیں اور حکمرانی کے زیور سے مرصع ہیں۔ ان کے تجزیے کے مطابق غدر کے دوران مسلمانوں کی عملداری میں بے گناہ ہندو ہلاک ہوئے اور ہندوؤں کی عملداری میں مسلمان جورو بیٹی کو بے عزت کیا گیا۔ لیکن:

"سچ بتاؤ کہ سرکار انگلشیہ نے چوّن برس اس ضلع [بجنور] میں عملداری کی، کسی شخص ہندو مسلمان نے کسی قسم کی تکلیف ایذا پائی؟ سرکار انگلشیہ کی عملداری میں ہندو مسلمان سب امن اور آسائش سے رہتے تھے۔"

مذکورہ بالا حقائق سے ظاہر ہے کہ عوام کو سرکار سے جوڑنے کی سرسیّد کی فکر اور کوشش

۱۸۵۷ء سے قبل اور خود غدر کے دوران وجود میں آچکی تھی۔ غدر کے بعد مسلمانوں کو برطانوی حکمرانوں کے قریب لانے کی ان کی حکمت عملی ان کے سابقہ فکر و عمل کا تسلسل ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انگریزوں سے مسلمانوں کی دوستی اور اتحاد کے اصول کی تشکیل میں سرسیّد اور ان کے خاندان کی مغلیہ دربار سے قربت، مغل بادشاہ کی تباہ حالی، ذاتی زندگی پر اس کے اثرات، برطانوی حکمرانی کے جگمگاتے سورج اور اس کے استحکام پر ان کے یقین کے ساتھ ساتھ ان کے مستقبل نواز اندازِ فکر کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔

بہرحال یہ امر یقینی حیثیت رکھتا ہے کہ سرسیّد نے تاریخ اور اس کے بدلتے ہوئے دھارے کو دیکھا اور سمجھا۔ تاریخی حقائق کی روشنی میں ملک کی سب سے بڑی مگر بیمار اقلیت کی پسماندگی کے اسباب تلاش کیے۔ اسے ماضی پرستی کے اندھیرے سے نکالنے کے لیے علم و ہدایت کے چراغ روشن کیے اور اسے تعمیری اور تخلیقی ڈگر پر ڈالنے کی کوشش کی۔ سرسیّد نے اُس دور میں ایک تاریخ ساز رول ادا کیا جب ہندی مسلمان تاریخ کے دوراہے پر سراسیمہ اور حیران کھڑے ہوئے، اندھیرے میں ہاتھ پیر چلا رہے تھے۔ ہر شخص اپنے ماضی کا مقروض اور اپنے زمانے کے مطالبات کی ادائیگی کا ذمّے دار ہوتا ہے۔ مگر ایسے لوگوں کی تعداد نہایت کم ہے جو اس قرض کو ایک اجتماعی فرض کے طور پر ادا کرتے ہیں۔ بے شک سرسیّد ایک ایسی ہی تاریخ ساز شخصیت کے مالک تھے۔ ◆◆

سرسیّد کا سیاسی سفر

ظفر احمد نظامی

سرسیّد احمد خاں کی عبقری شخصیت ایک ایسے تناور درخت کی مانند تھی جس کے سائے نہ صرف اُنیسویں صدی کے نصف آخر بلکہ بیسویں صدی کے اوائل کی مسلم سیاست پر بھی حاوی رہے اور آزادی کے حصول کے پچاس برس بعد بھی ان کے افکار و تصوّرات منزل کی نشاندہی کرنے کے سلسلے میں آج بھی سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بہت کم خوش بخت لوگوں کو ایسی شخصیت میسّر آتی ہے جو صدیوں پر محیط ہو کر انفرادی اور اجتماعی رہنمائی کے لیے مینارۂ نور بن جاتی ہے۔ اگرچہ سرسیّد کے سیاسی تصوّرات اور اُن کی تحریک کے سیاسی کردار کو مختلف طریقوں سے پیش کیا جاتا رہا ہے جن سے ان کی شخصیت متنازع فیہ بن گئی ہے لیکن سیاست کے ایک غیر جانب دار طالب علم کی حیثیت سے ان کی فکر اور عمل کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں۔

سیّد احمد خاں نے ۱۷ر اکتوبر ۱۸۱۷ء کو سیّد متّقی کے بیٹے کی حیثیت سے دہلی میں آنکھ کھولی جو دربارِ مغلیہ سے قریبی تعلق رکھتے تھے۔ وہ جواد الدولہ جواد علی خاں کے پوتے اور نواب دبیر الدولہ، امین الملک خواجہ فرید الدین احمد خاں بہادر مصلح جنگ کے نواسے تھے۔ ان کے دادا اور نانا کو یہ خطابات شاہانِ مغلیہ سے عطا ہوئے تھے۔ اگرچہ سیّد احمد مشرقی علوم سے بہرہ مند ہوئے اور مغربی علوم سے بے بہرہ رہے لیکن انھوں نے اس حقیقت کا

احساس کر لیا تھا کہ عہدِ مغلیہ کا اختتام اور حکومتِ انگلشیہ کا اقبال قریب ہے اسی لیے انھوں نے ۱۸۳۸ء میں صدر امین کی عدالت میں سررشتہ دار کی حیثیت سے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت سے اپنے سفر کا آغاز کیا اور ۱۸۵۵ء میں ترقی کی منزلیں طے کرتے ہوئے صدر امین بن گئے۔

۱۰ مئی ۱۸۵۷ء کو میرٹھ میں انگریزوں کے خلاف علمِ بغاوت بلند ہوا تو سید احمد خاں بجنور میں صدر امین کے منصب پر فائز تھے۔ انھوں نے فوراً "گورنمنٹ کی خیرخواہی اور سرکار کی وفاداری پر چست کمر باندھی" اور ہر امر میں مجسٹریٹ اور کلکٹر بجنور کے اس حد تک شریک رہے کہ اپنے مکان پر رہنا موقوف کر دیا۔ وہ دن رات صاحب کی کوٹھی پر حاضر رہتے، رات دن پہرہ دیتے اور حکام اور میم صاحب اور ان کے بچوں کی حفاظت کرتے۔ اس پورے ہنگامے کے دوران انھوں نے کسی وقت بدن سے ہتھیار نہیں اتارے۔ ان واقعات کی تفصیل خود سید احمد نے اپنی تصنیف سرکشی ضلع بجنور میں بیان کی ہے۔ جسے وہ انگریزوں کی خیرخواہی کے نظریے سے احاطۂ تحریر میں لائے تھے۔ اس کے آخری باب میں مطعون کرنے کی غرض سے باغیوں کو مخاطب کرتے ہوئے انھوں نے لکھا:

> "یہ ہنگامہ وفساد جو پیش آیا، صرف ہندوستانیوں کی ناشکری کا وبال تھا... تم لوگ نہیں جانتے کہ پچھلی عملداریوں میں کیا کیا ظلم اور زیادتیاں ہوتی آئی ہیں... اگر تم پچھلی عملداریوں کے ظلم و زیادتی سے واقف ہوتے تو سرکار انگلشیہ کی قدر جانتے اور خدا کا شکر ادا کرتے۔ مگر تم نے کبھی خدا کا شکر ادا نہیں کیا اور ہمیشہ ناشکری کرتے رہے۔ اس لیے خدا نے اس ناشکری کا وبال تم ہندوستانیوں پر ڈالا ہے اور چند روز سرکار دولت مدار انگلشیہ کی عملداری کو معطل کرکے پچھلی عملداریوں کا نمونہ دکھلایا..."

اخیر میں انھوں نے ہندوستانیوں کو ہدایت کرتے ہوئے لکھا:

> "اب تم کو چاہیے کہ حق گورنمنٹ ادا کرو اور جو روسیاہی تم کو گورنمنٹ

سے حاصل ہوئی ہے، اس کو آبِ ظلال اطاعت فرماں برداری اور
دلی طرفداریِ گورنمنٹ سے دھوؤ تاکہ نتیجہ نیک پاؤ۔"

ہنگامے کے دوران ان کی خیر خواہی کے عوض سرکار انگلشیہ نے سید احمد کو مراد آباد کے صدر الصدور کے عہدے پر مامور کیا اور اس کے علاوہ دو سو روپے ماہوار پنشن تاحیات ان کے اور ان کے بڑے بیٹے کی مقرر کی۔

ان حقائق سے تین باتیں واضح ہو کر سامنے آئی ہیں۔ پہلی تو یہ کہ سید احمد نے بجنور میں صدر امین کی حیثیت سے جو خدمات انجام دیں وہ فرائض منصبی کی ادائیگی کے تحت نہیں بلکہ خلوص پر مبنی تھیں، خود انھوں نے اس حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "جو مصیبت حکام انگریزی اور ان کے مرد و زن پر پڑی، صرف اس خیال سے کہ انسانیت سے بعید ہے کہ ہم اس مصیبت کے وقت ان کا ساتھ نہ دیں، میں نے ان کا ساتھ دیا۔" انسان دوستی اور انسانیت پسندی کے جذبے کے تحت انھوں نے انگریزوں کی جانوں کا تحفظ کیا اور اس کے عوض کسی انعام کی توقع نہیں کی۔ یہ محض کمپنی کا خود کا فیصلہ تھا کہ انھیں ترقی دی جائے اور انھیں پنشن کا حق دار قرار دیا جائے۔ دوسری بات یہ کہ سید احمد کو پہلے سے یہ یقین تھا کہ انگریزوں کی اقبال مندی کا وقت آ پہنچا ہے اس لیے ان کا ساتھ دینے ہی میں ہندوستانیوں کی عافیت مضمر ہے اور تیسری بات یہ کہ بغاوت کا آغاز ہوتے ہی باغیوں کو زبردست کامیابی حاصل ہوئی تاہم سید احمد کو یقین تھا کہ وہ اپنی کوششوں میں ناکام ہو جائیں گے۔ دراصل صدر امین کی حیثیت سے ان کی رسائی سرکاری دستاویز تک تھی اور انھیں علم تھا کہ انگریزوں نے اپنے لیے کون کون سی حفاظتی تدابیر اختیار کی ہیں۔ اس کے برعکس بغاوت غیر منظم اور غیر منصوبہ بند تھی۔ باغیوں میں جوش زیادہ اور ہوش کم تھا اور قیادت کا فقدان بھی تھا اسی لیے سید احمد کو اس کی ناکامی کا یقین کامل تھا۔

اگرچہ بغاوت کے دوران انھوں نے انگریز دوستی کا مظاہرہ کر کے اپنی وفاداری کا ثبوت فراہم کیا تھا اور انھیں اس کا معقول صلہ بھی ملا تاہم اس کے ہولناک نتائج نے انھیں شدید صدمہ بھی پہنچایا۔ اسی لیے انھوں نے گورنمنٹ کے دیے ہوئے ایک بڑے تعلقے کو جو سادات کے ایک نہایت نامی گرامی خاندان کی ملکیت تھا اور جس کی مالیت ایک لاکھ روپے سے

بھی زیادہ تھی لینے سے انکار کردیا۔ خود انہی کے الفاظ میں "میں نے اپنے دل میں کہا کہ مجھ سے زیادہ نالائق دنیا میں نہ ہوگا کہ قوم پر تو یہ بربادی ہوئی اور میں ان کی جائداد لے کر تعلقہ دار بنوں۔" اس کے ساتھ ہی انھوں نے ہندوستان سے ہجرت کرنے کا ارادہ کرلیا لیکن پھر معاً انھیں خیال آیا کہ "نہایت نامردی اور بے مروّتی ہے کہ میں اپنی قوم کو اس حالت میں چھوڑ کر خود کسی گوشۂ عافیت میں جا بیٹھوں" اس لیے انھوں نے تہیّہ کرلیا کہ وہ اپنی قوم کے ساتھ مصائب برداشت کریں گے اور جو بپتا پڑی ہے اسے دور کرنے کی کوشش کریں گے۔ اب ایک طرف تو حکومتِ انگلشیہ کے تئیں ان کی وفاداری کے جذبات تھے اور دوسری طرف ہندوستانیوں کے مستقبل کی فکر تھی۔ دونوں باتیں ایک دوسرے سے مختلف تھیں اور انہی میں سے ایک مثبت راستے کی تلاش سیّد احمد خاں کو تھی۔

آخر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ملکہ وکٹوریہ کے عام معافی کے اعلان کے ساتھ ہی انھیں اپنی تحریک کا آغاز کرنا چاہیے اور انگریزوں کی ان تمام غلط فہمیوں کا ازالہ کرنا چاہیے جو ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے سبب ہندوستانیوں کی جانب سے ان کے ذہنوں میں دَر آئی تھیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے مرادآباد کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا جہاں وہ صدرالصدور کی حیثیت سے متعیّن تھے۔ وہاں انھوں نے عصر کی نماز کے بعد ایک مسجد میں جلسۂ عام کو خطاب کیا اور ایک نظم میں انگریزوں کے عدل و انصاف کو سراہتے ہوئے اُن کے تئیں اپنی خیر خواہی کا اظہار کیا اور مسلمانوں کی جانب سے مالک بے نیاز کا شکر ادا کیا کہ انگریزوں کو بغاوت کو فرد کرنے میں کامیابی حاصل ہوئی۔ اس طرح انھوں نے مسلمانوں کی جانب سے وفاداری کے جذبات کا اظہار کرکے ان کے تئیں حکومت کی روش کو تبدیل کرنے کی سمت میں ایک نئے باب کا آغاز کیا۔

اس سلسلے میں ان کا دوسرا قدم اسبابِ بغاوتِ ہند کی تصنیف تھا۔ اس میں انھوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی بدنظمی اور اس کی بے ضابطگیوں کو بغاوت کے لیے ذمّے دار ٹھہرایا۔ دوسری باتوں کے علاوہ سیّد احمد خاں نے کمپنی کے خلاف یہ الزام عائد کیا کہ اس نے ہندوستانیوں کو ملک کی انتظامی سرگرمیوں میں کبھی شامل نہیں کیا جس سے ان کے دلوں میں

شکوک و شبہات پیدا ہو گئے اور وہ کمپنی کی جانب سے بدظن ہو گئے۔ اس سلسلے میں اسبابِ بغاوتِ ہند میں انھوں نے لکھا:

"واسطے خوش اسلوبی اور خوبی اور پائداری گورنمنٹ کی، مداخلت رعایا کی حکومتِ ملک میں واجبات میں سے ہے۔ حکومت کو بھلائی اور برائی تدبیر کی، صرف لوگوں سے معلوم ہو سکتی ہے... علی الخصوص ہماری گورنمنٹ کو، جو غیر ملک کی رہنے والی تھی اور مذہب اور رواج اور راہ و رسم اور طبیعت اور عادات بھی اس ملک سے مختلف رکھتی تھی۔ اس بات پر خیال رکھنا واجبات میں سے تھا.... بلاشبہ پارلیمنٹ میں ہندوستانی رعایا کی مداخلت غیر ممکن اور بے فائدہ تھی، مگر لیجسلیٹو کونسل میں مداخلت نہ رکھنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ بس یہی ایک بات ہے جڑ ہے تمام ہندوستان کے فساد کی اور جتنی باتیں جمع ہوتی گئیں، وہ سب اسی کی شاخیں ہیں۔"

غرضیکہ سیّد احمد خاں کے نزدیک بغاوت کا اہم ترین سبب یہی تھا کہ ہندوستانیوں کو ایسٹ انڈیا کمپنی کے اربابِ اقتدار نے انتظامیہ سے الگ رکھا تھا۔ اگر انھیں انتظامی امور میں شریک رکھا جاتا اور ان کا تعاون کمپنی کو حاصل رہتا تو ہندوستانیوں کے دل میں احساسِ محرومی اجاگر نہیں ہوتا۔ یہ بات انگلستان کے دارالعوام میں کمپنی کی کارکردگی پر بحث کرتے ہوئے بہت سے ممبروں نے بھی دہرائی اور کمپنی ہی کو اس کے لیے موردِ الزام ٹھہرایا۔ سیّد احمد خاں کی اسبابِ بغاوتِ ہند کو انگلستان میں بڑی قبولیت حاصل ہوئی اور اس کے ترجمے انگریزی زبان میں کیے گئے۔

اگرچہ بغاوت میں ہندو اور مسلمان، دونوں ہی فرقوں کے لوگوں نے حصّہ لیا تھا لیکن برطانوی صاحبانِ اختیار نے محض مسلمانوں ہی کو اس کے لیے ذمّے دار ٹھہرایا اور انھیں سزا کا مستحق قرار دیا۔ اس سزا یابی کی تفصیلات اس دور کے اہلِ قلم کی تحریروں سے فراہم ہوتی ہیں جن میں غالب کے خطوط بھی شامل ہیں۔ مسلمانوں پر برطانوی جور و استبداد کے واقعات نے سیّد احمد کو بری طرح صدمہ پہنچایا اور انھوں نے طے کیا کہ وہ مسلمانوں اور انگریزوں کو

ایک دوسرے سے قریب تر کرنے کی مہم شروع کریں گے تاکہ انگریز مسلمانوں پر عائد کرد
الزامات کو اپنے دل سے نکال باہر کریں اور مسلمان انگریز مخالف خیالات کو انگریز دوستی میں
تبدیل کر سکیں۔ اس مہم کا آغاز انھوں نے اپنی دو کتابوں سے شروع کیا جن میں لائل محمڈنس
آف انڈیا" اور "تبیین الکلام" شامل ہیں۔

"لائل محمڈنس آف انڈیا" اُردو میں "رسالہ خیر خواہانِ مسلمانان" کے نام سے موسوم کیا گ
اس کتاب کے ہر صفحے پر دو متوازی کالم ہوتے تھے، ایک کالم میں اُردو کی عبارت ہوتی تھی اد
دوسرا کالم اس کے انگریزی ترجمے پر مشتمل ہوتا تھا۔ مسلمانوں کو انگریزوں سے قریب کرنے
کے سلسلے میں ان کی یہ کوشش بڑی دشوار پسند تھی۔ اس رسالے کا اُردو حصہ مسلمانوں کے ل
تھا اور انگریزی ترجمہ انگریزوں کے لیے تھا تاکہ وہ ایک دوسرے کو سمجھنے اور سمجھانے کے عمل میں
کامیاب ہو سکیں۔ اس رسالے کے اوّلین شمارے ہی میں سیّد احمد خاں نے مسلمانوں کو ڈھارس
دلاتے ہوئے اور ان کے تئیں انگریزوں کے حُسنِ سلوک کا اظہار کرتے ہوئے لکھا:

"اگرچہ چاروں طرف سے مسلمانوں پر یہ شور و غل ہو رہا ہے مگر مسلمانوں کو
کسی طرح رنجیدہ خاطر نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ ہماری منصف گورنمنٹ
مسلمانوں کی طرف ہے۔ ہماری گورنمنٹ نے اصلی حالاتِ فساد پر بخوبی
غور کیا ہے اور یقین ہے کہ ہماری گورنمنٹ کی ہرگز یہ رائے نہیں ہے
جو تم اخباروں اور بغاوت کی کتابوں میں دیکھتے ہو۔ جب کہ مسلمانوں
کی طرف ہماری گورنمنٹ ہے تو پھر اس شور و غوغا کا ان کو کیا غم ہے۔"

اس اقتباس میں برطانوی حکومت کو بار بار "ہماری گورنمنٹ" اور "منصف گورنمنٹ" سے
تعبیر کیا گیا ہے اور مسلمانوں کو تلقین کی گئی ہے کہ وہ بدظن نہ ہوں اور اس کے ساتھ تعاو
کریں جو مسلم دشمن یا مسلم مخالف نہیں ہے۔ اس رسالے میں بقول الطاف حسین حالی "اطرا
ہندوستان میں جس قدر مسلمانوں نے گورنمنٹ کی خیر خواہیاں اور انگریزوں کی حمایت میں جانبا
کی ہیں ان میں سے ہر شخص کا حال مفصّل اور مشرح نہایت صحت کے ساتھ قلمبند کرنے کی
کوشش کی تھی۔ لیکن رسالہ تین اشاعتوں سے آگے نہیں بڑھ سکا اور محض ۴۲، ۳۰ صفحات تک

ہی محدود رہ کر بند ہوگیا۔

انگریزوں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے قریب کرنے کے سلسلے میں سید احمد خاں کی دوسری کوشش "تبیین کلام" تھی جس کی اشاعت غازی پور میں عمل میں آئی۔ یہ انجیل کی تفسیر تھی جس کے ذریعے وہ مسلمانوں کے دلوں سے انجیل کی جانب سے ناقص معلومات کی اصلاح کرنا چاہتے تھے تاکہ اسلام اور عیسائیت کے درمیان قربت و مفاہمت کے روشن پہلوؤں کی وضاحت ممکن ہوسکے تاہم یہ سلسلہ بھی ادھورا ہی رہا اور اس تفسیر کا ایک ہی حصہ منظرِ عام پر آسکا۔ کیوں کہ تکفیر کے فتوے اور تحقیر و تفضیحیک نے سیّد احمد کے دامن کو کانٹوں سے پُر کردیا تھا اور ان کی یہ کوشش بقول حالی ناکام ہوگئی کہ "مسلمانوں اور عیسائیوں میں محبّت پیدا ہو کیونکہ قرآن کے موافق اگر کوئی فرقہ ہمارا دوست ہوسکتا ہے تو وہ عیسائی ہے۔"

اگرچہ انگریزوں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے قریب تر کرنے کی سیّد احمد خاں کی کوششیں بار آور نہیں ہوسکیں اور حالات کے انتشار کا شکار ہوگئیں لیکن انھوں نے ہمّت نہیں ہاری۔ جب ان کا تبادلہ مراد آباد سے غازی پور ہوگیا تو انھوں نے پھر اس سوال پر غور و فکر شروع کردیا کہ مسلمانوں پر یہ مصائب کیوں نازل ہوئے اور ان کا سدِّ باب کیوں کر ممکن تھا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ قوم تعلیم و تربیت سے نا آشنا تھی اور انگریزوں سے ان کا میل جول اور اتحاد نہ تھا۔ لہٰذا انھوں نے اس سلسلے میں اپنے عملی پہلو کو بروئے کار لانے کی غرض سے ایک اسکول کی بنیاد رکھی اور انگریزوں سے میل جول بڑھانے اور اتحاد قائم کرنے کی غرض سے ایک سائنٹیفک سوسائٹی قائم کی جس کا مقصد یہ تھا کہ "بذریعہ ترجموں کے جو اُردو زبان میں ہوں اپنی قوم کو اعلیٰ درجے کے یورپین علوم و فنون سے بہرہ یاب کیا جائے۔"
اس سلسلے میں حالی نے لکھا ہے:

> "سر سیّد کو خیال ہوا کہ مسلمان جو انگریزی تعلیم سے نفرت اور وحشت کرتے ہیں اور ہندو جو انگریزی تعلیم کو محض نوکری کے لیے ضروری سمجھتے ہیں، دونوں کے دلوں میں انگریزی تعلیم کا نقش جمانے کے لیے کچھ علمی و تاریخی کتابیں انگریزی سے اُردو میں ترجمہ کرائی

جائیں تاکہ مغربی علوم کی وقعت ان کے دل میں پیدا ہو۔"

بالفاظ دیگر سوسائٹی کا مقصد "ان علوم وفنون کی کتابوں کا جن کو انگریزی زبان یا یورپ کی کسی اور زبان میں ہونے کے سبب ہندوستانی نہیں سمجھ سکتے۔ ایسی زبانوں میں ترجمہ کرنا جو ہندوستانیوں کے عام استعمال میں ہوں" اور "ایشیا کے قدیم مصنفوں کی کمیاب اور نفیس کتابوں کو تلاش کر کے بہم پہنچانا اور چھاپنا" تھا۔ بعدازاں جب سید احمد خاں کا تبادلہ علی گڑھ ہوگیا تو سوسائٹی کا صدر دفتر بھی علی گڑھ ہی منتقل ہوگیا۔ لیفٹیننٹ گراہم اور سید احمد خاں سوسائٹی کے سکریٹری مقرر ہوئے جب کہ وزیر ہند ڈیوک آف ارگائل اس کے سرپرست بنے۔

سوسائٹی کے قیام کے دو سال بعد سید صاحب نے "اخبار سائنٹیفک سوسائٹی" یا "انسٹی ٹیوٹ گزٹ" کے عنوان سے ایک ہفت روزہ اخبار کی اشاعت کا آغاز کیا۔ اس میں انھوں نے "پریس کی آزادی" کو اپنا مقصد قرار دیا۔ اس جریدے نے ملکی رائے عامہ کی تربیت میں اہم خدمت انجام دی اور بڑے مفید اور اہم مضامین اور لکچر شائع کیے۔ اس کے ساتھ ہی سید صاحب نے "برٹش انڈیا ایسوسی ایشن" کے نام سے ایک انجمن قائم کی جو شمالی مغربی اضلاع کی انجمن کہلائی۔ اس کے مقاصد میں شامل تھا کہ ہندوستانی لوگ اپنے مطالب و مقاصد کو اس انجمن کے ذریعے گورنمنٹ اور پارلیمنٹ تک پہنچا سکیں لیکن یہ بھی زیادہ عرصے تک قائم نہیں رہ سکی اور جلد ہی ختم ہوگئی۔

ان تمام سرگرمیوں سے پتہ چلتا ہے کہ سید صاحب کو ہندوستانیوں کی فلاح کس قدر عزیز تھی اور کس طرح انھوں نے انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان غلط فہمیوں کو رفع کرنے کی کوششیں کیں۔ اگرچہ اس سلسلے میں ان کی مخالفت میں اضافہ ہی ہوا اور انھیں تکفیر کے فتوؤں کا ہدف بننا پڑا تحقیر و توہین کا شکار ہونا پڑا تاہم انھوں نے اپنے استقامت کو لغزش نہ آنے دی اور اپنے لیے راہیں متعین کر کے تعلیم و تربیت اور انگریزوں کے ساتھ اتحاد کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ اپریل ۱۸۶۹ء تک ان کی تمام تر کوششیں ہندوستان کی حدود میں رہ کر ہی کی گئیں لیکن اس کے بعد ان کی سرگرمیوں کا میدان کچھ عرصے کے لیے انگلستان منتقل ہوگیا جہاں انھیں خاصی حد تک کامیابی حاصل ہوئی۔

جیسا کہ لکھا جا چکا ہے سید احمد خاں کے نزدیک مسلمانوں میں تعلیم و تربیت کی کمی اور انگریزوں کے ساتھ ان کے اتحاد میں نقدان مسلمانوں کے مصائب کا اصل سبب تھے اسی لیے انھوں نے ان دونوں سے متعلق اپنے مشن کی کامیابی کے لیے اپریل ۱۸۶۹ء میں انگلستان کا رُخ کیا۔ اس سفر کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ وہ اپنے بیٹے سید محمود کی تعلیم کا انتظام کرنا چاہتے تھے جنھیں انگلستان میں تعلیم کے حصول کی خاطر حکومت نے وظیفہ دیا تھا۔ اگرچہ سید صاحب خود صاحب حیثیت تھے لیکن انگلستان کے سفر کے لیے انھیں اپنا کتب خانہ فروخت کر دینا پڑا اور دس ہزار روپے کی خطیر رقم سود پر قرض لینی پڑی۔ اپنی رخصت کی درخواست میں انھوں نے اپنے سفر کی غرض بیان کرتے ہوئے لکھا:

"یہ بات بخوبی میرے ذہن نشین ہے کہ ہندوستان کی فلاح و بہبود کو کامل ترقی دینے اور گورنمنٹ انگریزی کے مطالب کو جس کی ملازمت کا فخر مجھ کو حاصل ہے، بخوبی استحکام بخشنے کے واسطے اس کے سوا کسی اور امر کی ضرورت نہیں ہے کہ اہل یورپ اور ہندوستان کے درمیان ربط و ضبط کو ترقی دی جائے۔ پس اس مقصد کی تکمیل کے واسطے ہندوستانیوں کو میری رائے میں یورپ کے سفر کی ترغیب دینی چاہیے تاکہ وہ مغربی ملکوں کی شائستگی کے عجیب و غریب نتیجوں اور اس کی ترقی کا بچشم خود مشاہدہ کریں اور اس بات کا اندازہ کر سکیں کہ انگلستان کے لوگ کیسے دولت مند، طاقت ور اور دانا ہیں اور ان باتوں کو ہندوستان کی بھلائی کے واسطے سیکھیں جو اس امر کے نتیجے میں کہ تجارت کے باب میں انگلستان کے باشندے کیسے مستعد ہیں اور کارخانوں اور کاشتکاری اور شفاخانوں اور خیرات خانوں اور اس کے شہروں کی صفائی اور اس کی دولت و علم سے روز بروز زیادہ کام لیا جاتا ہے...... پس اسی خواہش سے میں یہ بات چاہتا ہوں کہ خود انگلستان جا کر اپنے ہموطنوں کے لیے نظیر قائم کروں.... اور اس طرح جو عمدہ باتیں میں نے

سیکھی ہوں ان کو بھی سکھاؤں اور ان کو بھی اپنی پیروی کی
ترغیب دوں۔"

حکومت نے سید احمد خاں کی اس خواہش کا احترام کرتے ہوئے ان کے لیے ڈیڑھ سال کی رخصت منظور کی۔ اس سلسلے میں بھی انھیں اپنے ہم مذہبوں کے شکوک وشبہات کا شکار ہونا پڑا، کسی نے انھیں انگریزوں کا ایجنٹ قرار دیا تو کسی نے ان کے اس سفر کو لندن کے حج کے نام سے موسوم کیا اور کسی نے کہا کہ وہ عیسائیت قبول کرنے کی غرض سے انگلستان جارہے ہیں۔ تاہم حسب دستور سید نے کسی کی پرواہ نہیں کی اور وہ ۱۰ر اپریل ۱۸۶۹ء کو ہندوستان سے روانہ ہوکر مئی کے پہلے ہفتے میں انگلستان جا پہنچے۔

انگلستان میں وہ انگریزوں کے حسن اخلاق سے بے پناہ متاثر ہوئے۔ ان کے علم و دانش نے انھیں اپنا گرویدہ بنا لیا اور اس کے مقابلے میں انھیں ہندوستانی لوگ نہایت کمتر معلوم ہوئے۔ اپنے ایک مکتوب میں انھوں نے لکھا:

"... یہاں کا حال دیکھ کر اپنے ملک اور قوم کی حماقت اور بے جا تعصب اور
تنزلِ موجودہ اور ذلتِ آیندہ کے خیال سے رنج و غم زیادہ بڑھ گیا ہے
اور کوئی تدبیر اپنے ہموطنوں کو بیدار کرنے کی نہیں معلوم ہوتی۔"

ان تحریروں سے سید صاحب کے جذبات کا اظہار ہوتا ہے جو اپنے ہم وطنوں کے لیے ان کے دل میں موجزن تھے۔ اس سفر کے دوران انھوں نے ایک سفر نامہ بھی مرتب کیا تھا جس میں انھوں نے اپنے ہموطنوں اور انگریزوں سے متعلق خیالات قلمبند کیے تھے۔ اس بارے میں حالی نے "حیاتِ جاوید" میں لکھا ہے کہ "جس دُھن میں سر سید نے یہ سفر اختیار کیا تھا اس کا ثبوت اس سفر نامے میں نہایت وضاحت کے ساتھ ملتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ سفر نامہ لکھنے والا وطن اور قوم کی خیر خواہی و ہمدردی میں شور و بور تھے۔"

لندن میں ملکہ وکٹوریہ نے سید احمد خاں کو ان کی خدمات کے صلے میں سی۔ ایس۔ آئی (Companion of the Star of India) کے خطاب سے نوازا۔ انھیں یہ اعزاز ایک تقریب میں پیش کیا گیا جس میں وزیر ہند، نائب وزیر ہند اور دیگر صاحبانِ اختیار د

اقتدارِ حکومت شریک تھے۔ اسی طرح انھیں ملکہ وکٹوریہ کے دربار میں شرکت کی دعوت دی گئی جو ایک بڑا اعزاز تھا۔ انھیں اینتھم کلب کی رکنیت سے بھی سرفراز کیا گیا جس نے ان کی علمی حیثیت کو مسلّم کردیا۔

سید احمد خاں کے سفرنامے کی قسطیں انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں باقاعدگی کے ساتھ شائع ہوتی تھیں اور ان کی تفصیل وہ اپنے احباب کے خطوط میں تحریر کردیا کرتے تھے لیکن ان تحریروں اور سفرنامے کی تفصیلات کو ان کے ہم وطنوں نے پسند نہ کیا اور ہر طرف سے ان پر یورش ہونے لگی۔ اسی ضمن میں مولانا حالی نے لکھا ہے:

"سرسیّد کا ارادہ تھا کہ انگلستان اور ہندوستان کے حالات میں جو زمین و آسمان کا فرق ہے اس کو اپنے سفرنامے میں مفصّل بیان کرکے اہلِ وطن کو خبردار کریں مگر اہلِ وطن نے اسے برداشت نہ کیا۔ وہ اپنی پستی کی دردانگیز داستان نہ سن سکے اور جو سلسلہ سرسیّد نے اپنے سفر کے حالات لکھنے کا شروع کیا تھا وہ منقطع ہوگیا۔"

اگرچہ سرسید احمد خاں نے ہندوستان اور اس کے باشندوں یعنی ہندوؤں اور مسلمانوں کی بہتری اور فلاح کا بیڑہ اٹھانے کا عزم کیا تھا مگر دورانِ قیام لندن میں انھوں نے محض مسلمانوں کی فلاح و بہبود کو اپنا نصب العین قرار دیا اور ان کی تعلیم اور اصلاح تک اپنی سرگرمیوں کو محدود کرنے کا فیصلہ کرلیا۔ یہیں انھوں نے طے کیا کہ "اگر بالتخصیص مسلمانوں کی تربیت کے لیے جداگانہ مدرسہ مقرر ہوجاوے جو ایک رحمت ہمارے لیے ہے مگر بغیر دس لاکھ روپے نقد ہوئے ممکن نہیں ہے۔" اگلے چھ ماہ جو انھوں نے لندن میں گزارے وہ تمام اسی جداگانہ مدرسے کے قیام کی تفصیلات سے متعلق غور و فکر میں گزارے۔ انھوں نے انگلستان کی یونیورسٹیوں کو دیکھا' ان کا معائنہ کیا۔ ان کے طرزِ تعمیر کا مشاہدہ کیا اور اپنے تصوّراتی مدرسے کو بھی انھی کی نہج پر قائم کرنے کا خاکہ مرتب کرلیا۔ انھوں نے اپنے منصوبے پر اس سنجیدگی کے ساتھ غور و فکر کیا کہ اب جیسے یہی ان کی زندگی کا مشن ہو۔ اس مشن کے ایک حصّے کے طور پر انھوں نے تہذیب الاخلاق کے اجرا کا فیصلہ کیا اور اس کے لیے ایک سال کا کاغذ بھی خرید کر ہندوستان

روانہ کر دیا تاکہ وہ ان کی ہندوستان واپسی تک یہاں پہنچ جائے۔ مسلمانوں کی تعلیم کے سلسلے میں ان کے منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کا خیال یوں بھی مستحکم ہوا کہ سول سروس کے امتحانات میں اگرچہ ہندو امیدوار کامیاب ہوئے لیکن ان میں ایک بھی مسلمان شامل نہ تھا۔

سرسید کے دردمندانہ لہجے کے باوجود ہندوستان کے مسلمان ان سے بدظن ہوگئے اور ایک خاص طبقے کے لوگوں نے تو باقاعدگی کے ساتھ ان کی مخالفت کو اپنا مشن بنالیا۔ یہی وجہ تھی کہ جب ڈیڑھ سال کی مدت انگلستان میں گزارنے کے بعد وہ ہندوستان پہنچے تو ایسے اشتہاروں نے ان کا خیرمقدم کیا جن میں ان سے ملنے والوں اور ان کے ساتھ کھانا کھانے والوں کو دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کے فتوے جاری کیے گئے تھے۔ لیکن حسب معمول سرسید نے ان کا اثر اپنے اوپر طاری نہیں ہونے دیا اور وطن واپسی کے ایک ماہ کے اندر ہی ایڈلین اور اسٹیل کے انگریزی جریدوں اسپیکٹیٹر اور ٹیٹلر (Spectator and Tatler) کے خطوط پر تہذیب الاخلاق جاری کر کے اپنی اصلاحی تحریک کا سنگِ بنیاد رکھ دیا۔ تہذیب الاخلاق کے اجرا کا مقصد بیان کرتے ہوئے سرسید نے لکھا کہ "ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کا سویلائزیشن (Civilization) یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جائے تاکہ جس حقارت سے سویلائزڈ یعنی مہذب قومیں انھیں دیکھتی ہیں وہ رفع ہوں اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قوم کہلاویں۔"

کچھ عرصے بعد انھوں نے انتیس ایسے امور پر مشتمل ایک فہرست مرتب کی جن میں ان کے نزدیک تہذیب لازم تھی۔ ان میں آزادیٔ رائے، مذہبی عقائد کی درستی، مذہبی خیالات و افعال، بعض مذہبی عقائد و مسائل کی تدہیت، بعض مذہبی مسائل کی تصحیح، طرزِ لباس، اکل و شرب کے طریق اور کثرتِ ازدواج جیسے امور شامل تھے۔ اگرچہ یہ تمام خیالات سرسید نے محض اپنے ہم مذہبوں کی اصلاح کے سلسلے میں ظاہر کیے تھے مگر حسب روایت ان کے ہم مذہبوں نے ان کا استقبال انھیں روایتی تکفیر کے فتووں سے کرتے ہوئے سرسید کو کافر و ملحد ٹھہرایا۔ اس دور کے بیشتر اخبارات و رسائل نے سرسید کے خلاف ایک محاذ قائم کر لیا اور ہر طرح ان کی تحریروں کی مذمت کا بیڑہ اٹھایا۔ بعض لوگوں نے تو ان کے لیے کرسچین ہونے کی سند بھی

عطا کر دی۔

سر سید نے اپنی اصلاحی تحریک کے تحت تہذیب الاخلاق کے اجراء کے ساتھ ہی اپنی تعلیمی تحریک کا آغاز بھی کر دیا جس کی رو سے مسلمانوں کے لیے ایک مدرسۃ العلوم کے قیام کو نصب العین قرار دیا گیا تھا۔ حسب معمول سر سید کی اس تحریک کو بھی ہدف ملامت بننا پڑا۔ سر سید کے مخالفین نے علمائے کرام سے رجوع کر کے ان کے مدرسۃ العلوم کے بارے میں اس کی شرعی حیثیت سے متعلق استفسار کیے اور یہ کہ ایسے مدرسے کے لیے چندہ دینا جائز تھا یا نہیں۔ اس مخالفت میں جو بزرگ پیش پیش تھے ان میں مولوی امداد العلی، ڈپٹی کلکٹر کان پور اور مولوی علی بخش سب جج گورکھ پور کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ انھوں نے مجوزہ مدرسۃ العلوم کے بارے میں رائے عامہ کو مخالف کرنے میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا۔ یہ مخالفت اُس وقت اور بھی شدید ہو گئی جب فروری ۱۸۷۳ء میں سر سید کے بیٹے سید محمود نے مدرسۃ العلوم سے متعلق ایک اسکیم پیش کی جسے ولایت کے اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے انتظام اور طریقۂ تعلیم کو پیش نظر رکھ کر مرتب کیا گیا تھا۔ انھوں نے سر سید کے مضامین پر بھی اعتراضات کیے جن میں مدرسے کے مخالفین کو تلخ و ترش انداز میں مخاطب کیا گیا تھا۔ انھوں نے اس کمیٹی کی بھی مخالفت کی جسے سر سید نے مدرسۃ العلوم کے قیام کے لیے ترتیب دیا تھا۔ انھوں نے کمیٹی کے ممبروں کو سر سید سے برگشتہ کرنے کی پوری کوشش کی اور انھیں مخاطب کرتے ہوئے کہا:

> "اے صاحبو، مدرسۃ العلوم کے! وقت اور زمانے کو دیکھو اور قوم کی حالتِ موجودہ کا لحاظ رکھو اور سید احمد خاں کی چکنی چپڑی باتوں میں نہ آؤ.... علم پڑھنے والوں کو گورنمنٹ کے کالجوں ہی میں علم پڑھنے دو کہ جو دنیا کی عزت اور بہبودگی اور آسودگی اور تمول کی گورنمنٹ کالجوں کی کامیابی سے متوقع ہے وہ کسی اور ہندوستانی کے مدرسے کی کامیابی سے نہیں۔"

تاہم ۲۴ مئی ۱۸۷۵ء کو ملکہ وکٹوریہ کی سالگرہ کے روز مدرسۃ العلوم کی رسم افتتاح

عمل میں آئی۔ اس موقع پر مولانا الطاف حسین حالی نے مدرسے سے متعلق اپنی ایک نظم بھی پیش کی۔

دراصل سرسید اپنے مدرستہ العلوم کو آکسفورڈ اور کیمبرج کے خطوط پر چلانے کے خواہشمند تھے۔ ان کی آرزو تھی کہ ان برطانوی یونیورسٹیوں کے طلباء کا معیار ہی مدرستہ العلوم کے طلبہ کا معیار بن جائے۔ البتہ جہاں برطانوی یونیورسٹیوں میں نصرانی عقائد کی تعلیم دی جاتی تھی اس کی جگہ مدرستہ العلوم میں اسلامی عقائد کی تعلیم دی جائے۔ اس سلسلے میں انھوں نے یہ کوشش بھی کی کہ کسی طرح مدرستہ العلوم کا الحاق برطانوی یونیورسٹیوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو جائے لیکن اس کوشش میں کامیابی حاصل نہیں ہو سکی تاہم مدرستہ العلوم کے یونین کلب کا الحاق کیمبرج یونیورسٹی کے سیڈنس کلب سے ضرور ہو گیا۔ جہاں تک مدرسے کے نصاب وغیرہ کا تعلق تھا سرسید کے الفاظ میں "کیمبرج اور آکسفورڈ کی دو یونیورسٹیاں ہماری ہدایت کے لیے موجود ہیں۔ پس ہمیشہ ہم کو ان ہی کی تقلید و پیروی سے سلسلہ کتب درسیہ کا معین کرنا اور اسی طریق پر تعلیم دینا کافی ہوگا۔" تاہم سرسید ان مخالفتوں سے کم ہمت نہ ہوئے اور مدرستہ العلوم کے لیے چندے کی فراہمی میں مصروف رہے۔ ان کی کوششوں سے وائسرائے لارڈ نارتھ بروک، شمال و مغربی اضلاع کے لیفٹیننٹ گورنر سر ولیم میور، لیفٹیننٹ گورنر سر جان اسٹریچی نے بھی خطیر رقوم کا اعلان کیا اور مدرسے کی تعمیر کے لیے وسیع قطعہ اراضی عطا کی۔ اسی طرح سید احمد کلب علی والی رامپور، نواب سالار جنگ اور نواب حیدرآباد نے بھی عطیات پیش کیے اور دیگر اخراجات کے لیے خطیر رقوم کی پیش کش کی۔

سرسید کی تعلیمی تحریک یکسوئی کی طالب تھی۔ اس لیے مدرسے کے قیام کے سال بھر بعد ہی وہ ۱۸۷۶ء میں سرکاری ملازمت سے مستعفی ہو گئے اور انھوں نے اپنا پورا وقت تعلیمی تحریک اور کالج کے قیام کے لیے وقف کر دیا۔ بالآخر ۸ جنوری ۱۸۷۷ء کو وائسرائے لارڈ لٹن نے محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کا سنگ بنیاد رکھ کر مسلمانوں کی تعلیم کے لیے راہیں ہموار کر دیں اور ایک ایسی یونیورسٹی کے قیام کی منزل طے کر دی جو مسلمانوں کے مستقبل کے لیے خوش آیند تھی۔ اس سلسلے میں سرسید کو اپنی سرگرمیوں کا دائرہ محدود کر دینا پڑا اور اپنے مخالفوں سے مصالحت کر کے تہذیب الاخلاق کو بند کر دینا پڑا۔ بعد ازاں برٹش انڈین ایسوسی ایشن بھی

ختم ہوگیا اور سائنٹیفک سوسائٹی بھی قصۂ پارینہ بن کر رہ گئی۔ لارڈ لٹن نے سرسیّد کو لیجسلیٹو کونسل کا ممبر نامزد کر دیا، جہاں انھوں نے البرٹ بل اور لوکل سیلف گورنمنٹ بل کی موافقت میں زبردست تقریریں کیں۔

سرسیّد کی کوششوں نے برطانوی حکومت کو مسلمانوں سے متعلق اپنی پالیسی میں تبدیلی کرنے پر مجبور کر دیا۔ اس سلسلے میں وائسرائے لارڈ میو نے ایک ممتاز سول سرونٹ سر ولیم ہنٹر کو مسلمانوں کی بے اطمینانی کے اسباب اور ان کی طمانیت کے لیے اقدامات کی تحقیق اور مشوروں پر مشتمل رپورٹ پیش کرنے پر متعین کیا۔ سر ولیم ہنٹر نے تحقیق کرنے کے بعد "ہمارے ہندوستانی مسلمان ـــ کیا از روئے مذہب ملکہ کے وفادار ہوسکتے ہیں؟" کے عنوان سے اپنی رپورٹ مرتب کر کے لندن سے شائع کی۔ ولیم ہنٹر نے اس میں وہابی تحریک پر روشنی ڈالی تھی اور مسلمانوں کے تعلیمی، سماجی اور اقتصادی تنزل کے اسباب کی نشان دہی کی تھی۔ ہنٹر کی رپورٹ پر سرسیّد نے بھی تبصرہ کیا جو انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور پائنیر کی چودہ اشاعتوں میں منظرِ عام پر آیا۔ اس رپورٹ نے حکومت کی توجہ مسلمانوں کی زبوں حالی کی جانب مبذول کرائی۔ اور اسے مجبور کیا کہ وہ ان کی جانب سے اپنی پالیسی میں تبدیلی کر کے انھیں اپنا حریف بنانے کے بجائے اپنا حلیف بنائے۔ بہرحال مسلمانوں کی سرپرستی کی ذمے داری اب حکومت نے اپنے ذمّے لے لی اور ان کی ترقی کے لیے جو کچھ اقدامات ہوسکتے تھے اس نے کیے۔ مزید برآں اس نے سرسیّد کی تعلیمی تحریک کی حمایت کرتے ہوئے ان کی ہر کوشش کی کامیابی کے لیے اپنا دستِ تعاون بڑھایا۔

اگرچہ سرسیّد کا نصب العین مسلمانوں کی تعلیم و تربیت پر مرکوز تھا اور ان کی مخلصانہ کوششیں یقیناً بار آور ہو رہی تھیں لیکن، ان کے ہم مذہب ان کی ان کامیابیوں سے خوش نہیں تھے، جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔ اس دور کے اردو اخبارات نے ان کی مخالفت کو اپنا فرضِ منصبی سمجھا۔ ایک اخبار نے سرسیّد کے خیالات اور ان کی کوششوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

"سرسیّد کو گمان ہے کہ ان کی چالوں کو کوئی نہیں سمجھتا لیکن ایسے آہلے جو وہ مدّت سے گا رہے ہیں ان کی غمازی کر رہے ہیں، مسلمانوں

سے ارشاد ہوتا ہے کہ تمھاری خیر خواہی کے سوا مجھے کچھ نہیں سوجھتا۔
اُدھر اپنے ہم پیالہ وہم نوالہ انگریزوں سے کہتے ہیں کہ اس قوم سے
بُرا کوئی نہیں۔ یہ مذہب اور یہ قوم لائق گردن زدنی ہے۔

"مدرسہ بنایا گیا تو مسلمانوں سے کہا گیا کہ سرکاری مدرسوں
کی تعلیم اچھی نہیں اس لیے تمھاری خاطر علیٰحدہ مدرسہ ہونا چاہیے۔
سرکاری مدرسے میں تم بگڑتے ہو۔ اور انگریزوں سے اس کالج کے قیام
کا منشا یہ تحریر فرماتے ہیں کہ انگلش گورنمنٹ کے ساتھ سچی محبت
اور وفاداری کا جوش ان نوجوانوں (مدرسے کے طالب علموں) کے
دلوں میں پیدا کریں۔ اس میں مطلب سعدی دیگر است۔ اپنا مطلب
برٹش گورنمنٹ کے اصول حکومت سے نہ ملایئے۔ گورنمنٹ کی سچی خیر خواہی
شور و غوغا کی محتاج نہیں۔

سرکاری خیر خواہی کے لیے جو شور آپ نے مچا رکھا ہے اس کا
نتیجہ سوا آپ کے اغراضِ خاص کے اور کچھ نہ ہوا۔ خیر سے سرکار آپ کے
ایسے خیالات نیک کی محتاج نہیں جس سے سرکار اور مسلمانوں کی
نسبت آپ کو زیادہ فائدہ ہے...."

اس قسم کے خیالات کا اظہار دوسرے بہت سے اخبارات نے بھی کیا۔ دراصل ان دنوں
ایم اے او کالج کے پرنسپل مسٹر بیک کا اثر سرسید پر غالب تھا۔ جو سرسید کو قوم پرور رہنماؤں
سے دور رکھنا چاہتے تھے۔ مسٹر بیک اپنے خیالات میں کنزرویٹو طرزِ فکر کے موید تھے اور اسی طرزِ
فکر کے سرسید سے طالب تھے۔ اس کے علاوہ بھی اُردو اخبارات کو سرسید کے خلاف بہت سا مواد
ہاتھ آتا رہتا تھا۔ ان کی ہر کوشش میں خود غرضی اور حکومت کی چاپلوسی نظر آتی تھی ـــــ لیکن
ان تمام مخالفتوں کے باوجود اپنے مشن میں منہمک رہے۔

سرسید اور کانگریس

۱۸۸۵ء میں ایک ریٹائرڈ انگریز سول سرونٹ مسٹر ایلین آکٹیوین ہوم کی کوششوں سے

انڈین نیشنل کانگریس کا قیام عمل میں آیا۔ انھیں کانگریس کے قیام کے سلسلے میں نہ صرف ہندوستانی رہنماؤں بلکہ خود وائسرائے ہند لارڈ ڈفرن کا تعاون بھی حاصل ہوا جو کانگریس کو ہر حیثیت کے حزب مخالف کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے تھے تاکہ ہندوستانیوں کے مسائل حکومت کے علم میں آسکیں اور وہ ان کے حل کی سمت میں اقدامات کرسکے۔ سرسید نے کانگریس کے اولین اجلاس کو نظر انداز کردیا جو ۲۸ دسمبر ۱۸۸۰ء کو بمبئی میں ڈبلیو سی بنرجی کی صدارت میں منعقد ہوا لیکن جب اس کا دوسرا اجلاس کلکتہ میں دادا بھائی نوروجی کی صدارت میں منعقد ہونے کا اعلان ہوا تو سرسید نے کانگریس کی کارروائیوں کو تمام ہندوستانیوں کے لیے عموماً اور مسلمانوں کے لیے خصوصاً مضرت رساں قرار دیا۔ یہی نہیں انھوں نے انڈین نیشنل کانگریس کے بالمقابل محمڈن ایجوکیشنل کانگریس کے قیام کا اعلان کردیا تاکہ مسلمانوں کا خیال ان کی تعلیمی تحریک پر مرکوز رہے اور وہ نیشنل کانگریس کی جانب متوجہ نہ ہوں۔ محمڈن ایجوکیشنل کانگریس کا پہلا اجلاس علی گڑھ میں دسمبر ۱۸۸۶ء میں انہی تاریخوں میں منعقد ہوا جو نیشنل کانگریس کے اجلاس کی تاریخیں تھیں۔ اس اجلاس کو مخاطب کرتے ہوئے سرسید نے کہا:

> "جن لوگوں کا خیال ہے کہ پولٹیکل امور پر بحث کرنے سے ہماری قوم کی ترقی ہوگی میں ان سے اتفاق نہیں کرتا بلکہ تعلیم کی ترقی کو اور صرف تعلیم ہی کو ذریعہ قومی ترقی کا سمجھتا ہوں۔"

لیکن سرسید کی مخالفت کے باوجود دوسری کانگریس کے اجلاس میں ستائیس مسلمان مندوبین شریک ہوئے۔ البتہ کانگریس کے اولین اجلاس میں ان کی تعداد محض دو تھی۔ کانگریس کا تیسرا اجلاس مدراس میں دسمبر ۱۸۸۷ء میں انہی تاریخوں میں منعقد ہوا جو محمڈن ایجوکیشنل کانگریس کے اجلاس کی تاریخیں تھیں۔ نیشنل کانگریس کی صدارت کے لیے بمبئی کے نامور بیرسٹر بدرالدین طیب جی کا انتخاب عمل میں آیا تھا اور رہنمایانِ کانگریس نے کوشش کی تھی کہ اس میں مسلمان مندوبین کی تعداد میں خاصہ اضافہ ہو۔ سرسید کے رفیق میر ولایت حسین کے مطابق "سرسید کی کوشش تھی کہ مسلمان بجائے نیشنل کانگریس کے محمڈن ایجوکیشنل کانگریس میں شریک ہوں اور غالباً محمڈن ایجوکیشنل کانگریس زیادہ تر اسی لیے وجود میں آئی تھی"۔ لیکن اس کے باوجود

بہتر مسلمان مندوبین نیشنل کانگریس کے اجلاس میں شریک ہوئے۔ محمڈن ایجوکیشنل کانگریس کے دوسرے اجلاس لکھنؤ میں تقریر کرتے ہوئے سرسیّد نے کہا:

"اس مضمون کا تعلق گو مسلمانوں سے ہے اور میرا ارادہ بھی مسلمانوں ہی سے کہنے کا ہے لیکن میں بھی بتاؤں گا کہ آیا ملک کے لیے اور تمام قوموں کے لیے جو ہندوستان میں رہتی ہیں وہ امور مفید ہیں یا غیر مفید؟ اگر مفید خیال کرو تو سب کو اس کی پیروی کرنی چاہیے اور اگر ملک کے لیے یا قوم کے لیے مضر ثابت ہوں تو ان سے علیحدہ رہنا چاہیے۔"

نیشنل کانگریس کے پہلے دو اجلاسوں میں جو تجاویز منظور کی گئی تھیں ان میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ فوجی اخراجات میں تخفیف کی جائے، وائسرائے اور گورنروں کی کونسلوں میں توسیع ہو اور منتخب نمایندوں کا اضافہ کیا جائے اور سول سروس کے امتحانات ہندوستان میں بھی ہوں۔ لکھنؤ میں منعقدہ محمڈن ایجوکیشنل کانگریس سے خطاب کرتے ہوئے سرسیّد نے ان تینوں مطالبات کو مسترد کردیا۔ اگرچہ ان مطالبات کی حمایت میں وہ پہلے پیش پیش تھے۔ انھوں نے ۱۸۵۷ء کی بغاوت کا اصل سبب یہی قرار دیا تھا کہ کمپنی نے ہندوستان کے لوگوں کو انتظامی اور قانون ساز مجالس سے دور رکھا تھا۔ انھوں نے سر سریندر ناتھ بنرجی کے اس مطالبے کی بھی زبردست حمایت کی تھی کہ سول سروس کے امتحانات کا مرکز ہندوستان میں بھی قائم ہو۔ لیکن چونکہ وہ اب نیشنل کانگریس کے پلیٹ فارم سے کیے گئے تھے، سرسیّد نے ان کی شدید مخالفت کی۔ اسی اجلاس میں سرسیّد نے بنگالیوں کی بھی مذمت کی جو اس نیشنل کانگریس کے قیام کے سلسلے میں ہمیشہ پیش پیش رہے تھے۔ ان کی اس تقریر کو مسٹر تھیوڈور بیک نے نمک مرچ لگا کر ملک کے مختلف اخبارات میں شائع کرایا تاکہ اس کی تشہیر میں کمی نہ رہ جائے۔ سرسیّد کو اپنے خیالات کی حمایت اور نیشنل کانگریس کی مخالفت کرنے کے لیے بہت سے ہمنوا مل گئے جن میں راجپوتانہ میں گورنر جنرل کے ایجنٹ سر لیپل گریفن اور صوبہ ہائے متحدہ کے لیفٹیننٹ گورنر سر آکلینڈ کالون بھی شامل تھے۔ بعد ازاں ان میں وائسرائے لارڈ ڈفرن کا اضافہ بھی ہوگیا جنھوں نے خود نیشنل کانگریس کے قیام کے سلسلے میں بڑی مثبت کوششیں

لی تھیں۔ انگریزی اخبارات پانیر اور ٹائمز نے بھی ان کا ساتھ دیا۔ لکھنؤ کی اس تقریر سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے پانیر نے لکھا کہ سرسید نیشنل کانگریس کی تحریک کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اسے ملک وقوم کے لیے قطعی نامناسب و نامعقول تصوّر کرتے ہیں۔ اس تحریک سے جو تبدیلیاں لائی جارہی ہیں وہ ان کی نظر میں ہندوستان کے لیے عموماً اور مسلمانوں کے لیے خصوصاً تباہ کن ثابت ہوں گی۔

سرسید کو نیشنل کانگریس کے خلاف اظہارِ خیال کے سلسلے میں حکومت کی تائید حاصل تھی۔ کیونکہ لکھنؤ میں تقریر کرنے کے بعد تیسرے ہی دن نئے سال کے اعزازات کی فہرست میں سرسید کا نام بھی شامل تھا جس میں انھیں نائٹ ہڈ سے نوازا گیا تھا۔ ایک ہندوستانی اخبار نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

"سرسید ہمارے دشمنوں کے آلۂ کار بن گئے ہیں۔ جن خیالات کا انھوں نے اظہار کیا ہے وہ یکسر ہندوستانی نوکرشاہی کے خیالات ہیں ان کی لکھنؤ کی تقریر نے ان کی نیک نامی پر سرسے پانی پھیر دیا ہے۔ نائٹ ہڈ اور آرڈر آف دی ایمپائر کے اعزازات انھیں بروقت ملے ہیں۔ یہ سرسید ہی جیسے لوگوں کے لیے مخصوص ہوتے ہیں۔ ان کا نام آج تمام ہندوستانیوں میں نشانِ ملامت بن گیا ہے۔ . ."

اس سلسلے میں نیشنل کانگریس کے صدر بدرالدین طیب جی کو بھی سرسید کے خیالات سے شدید صدمہ پہنچا۔ انھوں نے سرسید کو اپنے ایک مکتوب میں لکھا:

"یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ میں نے مدراس کانگریس میں کچھ حد تک نمایاں حصّہ لیا تھا یہ دیکھ کر مجھے دکھ ہوا کہ آپ نے نیز سید امیر علی اور نواب عبداللطیف جیسے دوستوں نے کانگریس میں عدم شرکت ہی کو اپنا فرض سمجھا۔ اس عدم شرکت کی وجوہ کو اگرچہ میں کلی طور پر سمجھ نہیں سکا ہوں تاہم یہ بات مجھے افسوسناک معلوم ہوتی ہے کہ ایسے معاملات میں جن کا تعلق پورے ہندوستان سے ہو مسلمانوں کا کوئی طبقہ

ہندوؤں سے الگ رہ کر ہندوستان کی قومی ترقی میں سدِّراہ ہو۔ آپ کا یہ اندیشہ تو میری سمجھ میں آتا ہے کہ حکومت تعلیم یافتہ دیسیوں کو جو مراعات دے گی ہندو ان سے زیادہ مستفید ہوں گے جو ہم سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں لیکن وہ لوگ جو ان مراعات سے فائدہ اُٹھانے کے مستحق ہیں ان کی ترقی کی راہ روکنے سے کہیں زیادہ ہمارا فرض یہ ہے کہ جہاں تک ہوسکے ہم خود ترقی کے میدان میں آگے بڑھنے کی کوشش کریں۔ اگر کوئی ایسی تجویز پیش کی گئی جس سے مسلمان ہندوؤں کے محکوم ہوسکتے ہیں یا ہندوؤں کو ایسے انتظامی اختیارات حاصل ہوسکیں جو مسلمانوں کے لیے مضرت رساں ہوسکتے ہیں تو میں خود ایڑی چوٹی کا زور لگاکر اس کی مخالفت کروں گا۔ لیکن کانگریس کے پیش نظر اس طرح کی کوئی تجویز نہیں ہے۔ اس کا مقصد تو تمام فرقوں کو یکساں فائدہ پہنچانا ہے اور ہونا بھی یہی چاہیے۔ جو تجویز بھی مسلمانوں کو من حیث الجماعت ناپسند ہوگی، کانگریس اسے قبول نہ کرے گی۔ چنانچہ کانگریس کے گذشتہ اجلاس میں اسی اصول پر میں سختی سے کاربند رہا اور ہر اس امر کو میں نے قطعیت سے مسترد کردیا جن پر ہم جماعتی طور پر معترض ہوسکتے تھے۔ یہ کلیہ بھی میں وضع کرچکا ہوں کہ کوئی بھی تجویز جس پر مسلمان عام طور پر معترض ہوں کانگریس میں زیر بحث نہ آئے۔ یہ اصول کانگریس کے دستور میں بھی باضابطہ شامل کیا جائے گا اور میرا خیال ہے کہ آپ کے خدشات، جہاں تک میں انھیں سمجھ سکا ہوں اس سے دور ہوجائیں گے۔ اس کے بارے میں براہ کرم اپنے تاثرات سے نیز اس امر سے بھی مطلع فرمائیے کہ آپ کانگریس کے یکسر مخالف ہیں خواہ اس کی کچھ ہی شکل یا طرز ہو، یا صرف اس کانگریس کے مخالف ہیں جس سے ہمارے فرقے کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو۔ موخرالذکر

صورت اگر ہو تو ہم ایسے قاعدے اور ایسی بندشیں وضع کرسکتے ہیں جن سے آپ کی دشواریوں پر قابو پایا جاسکے۔"

طیب جی کے اس خط کا جواب دیتے ہوئے سرسید نے لکھا:

"مدراس کانگریس میں آپ نے جو نمایاں حصہ لیا ہے اس سے ہمارے ہم ریاست ہندوؤں کا دل تو ضرور باغ باغ ہوا لیکن ہم لوگوں کو بلاشبہ اس سے حد درجہ ملال ہوا۔

"کانگریس کے بارے میں ہمارے خیالات کے اظہار اور اس میں ہماری عدم شرکت کے اسباب بیان کرنے کا مناسب وقت تو کانگریس میں آپ کی شرکت سے پہلے تھا جب وہ سب کچھ ہوچکا، جیسے ہونا تھا تو اب اس کا بیان فضول ہے۔

"ہم ہندوستان کی قومی ترقی میں سدّراہ ہونا یا مراعات سے فائدہ اُٹھانے کے مستحقین کی ترقی کی راہ روکنا نہیں چاہتے اور اگر ہم ایسا کرنا بھی چاہیں تو اس میں کامیابی نہ ہوگی۔ بایں ہمہ اس دوڑ میں ہم کسی ایسے حریف سے مقابلہ کرنا بھی اپنے لیے ضروری نہیں سمجھتے جس سے ہمارے جیتنے کا امکان ہی نہ ہو۔

"آپ کا یہ فرمانا بجا ہے کہ جہاں تک ہوسکے ترقی کے میدان میں خود آگے بڑھنے کی کوشش کرنا ہمارا فرض ہے۔ لیکن پُرانے عقل مندوں کا یہ مقولہ بھی ہمیں نہ بھولنا چاہیے کہ تا تریاق از عراق آوردہ شود مار گزیدہ مردہ شود۔

"میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ نیشنل کانگریس کے معنی کیا ہیں؛ اس کا یہ مطلب سمجھا جائے کہ مختلف ذاتوں اور ملکوں کے لوگ جو یہاں بستے ہیں ایک قوم ہیں یا ایک قوم بن سکتے ہیں اور ان کے مقاصد اور جذبات میں یکسانیت ہے؟ میرے نزدیک یہ ممکن ہی نہیں ہے اور

جب یہ ناممکن ہے تو پھر نیشنل کانگریس قسم کی کوئی چیز ہی ہو سکتی
ہے اور نہ اس سے سب کو یکساں فائدہ ہی پہنچ سکتا ہے۔
یہ کانگریس جسے یہ نام غلط دیا گیا ہے اس کے کاموں کو ہندوستان
کے حق میں آپ سودمند سمجھتے ہیں لیکن میں صرف اپنے فرقے ہی کے
لیے نہیں بلکہ پورے ہندوستان کے حق میں مضر سمجھتا ہوں۔
میں ہر کانگریس کے خلاف ہوں خواہ اس کی شکل وصورت کچھ ہی
ہی کیوں نہ ہو۔ جو غلط تصورات پر مبنی ہو ـــ یعنی جو پورے ہندوستان
کو ایک قوم (نیشن) سمجھتی ہو۔۔۔"

غرضیکہ سرسیّد نے طیّب جی کے خط کا مختصر مگر تفصیلی جواب دیا تھا اور اپنے خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے کانگریس کے وجود کو پورے ملک کے لیے نقصان دہ قرار دیا تھا۔ سرسیّد کے اس جوابی خط کا جواب دیتے ہوئے بدرالدین طیب جی نے پھر انھیں لکھا:

"آپ کو جب میں نے پہلا خط لکھا تو اس وقت آپ کی لکھنؤ کی پوری
تقریر میں نے نہیں پڑھی تھی۔ اب اسے پڑھنے کا مجھے موقع ملا ہے
تو اس سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ اس تقریر کے وقت آپ کا
خیال تھا کہ کانگریس صرف بنگالی بابوؤں پر ہی مشتمل ہے۔ یہ بات
کیوں کر آپ کے ذہن میں آئی، میری سمجھ سے بالاتر ہے۔ کیونکہ کانگریس
کے بارے میں مدراس اور بمبئی پریسیڈنسیوں کے تعلیم یافتہ مسلمانوں
کے جو خیالات ہیں ان کا آپ کو علم نہ بھی رہا ہو تو آپ نے یہ کیونکر
سوچ لیا کہ ان پریسیڈنسیوں کے ہندوؤں نے کانگریس میں سرگرم
حصّہ نہیں لیا ہے۔ بہرحال جو صورت بھی رہی ہو حقائق یہ ہیں کہ
جہاں تک ہندوؤں کا تعلق ہے خواہ کسی صوبے کے بھی ہوں من
حیث الجماعت کانگریس کے حامی ہیں۔ رہا مسلمانوں کا معاملہ تو
مدراس اور بمبئی کی پریسیڈنسیوں کے مسلمانوں کی پُرجوش حمایت

بھی کانگریس کو حاصل ہے۔ البتہ بنگال کے مسلمانوں میں اور جیسا کہ آپ کی تحریر سے مترشح ہوتا ہے صوبہ شمال و مغرب کے مسلمانوں میں اس کی خاصی مخالفت ہے۔ دریں صورت کیا صاحب فکر مسلمانوں کا یہ فرض نہیں ہے کہ ان اسباب کو دور کرنے کی کوشش کریں جن سے اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ ہم جس طرح تعلیم کی ترقی نہیں روک سکتے اسی طرح کانگریس کو بھی بڑھنے سے نہیں روک سکتے لیکن کانگریس جو پالیسیاں اختیار کرے گی ان میں ہم اپنے قوی اور مستحکم عمل سے تبدیلیاں لا سکتے ہیں۔ میرا پختہ عقیدہ ہے کہ مسلمان متحد ہو کر کانگریس کے مباحث کو ان ہی معاملات تک محدود کر سکتے ہیں جنھیں وہ اپنے حق میں مناسب یا بے ضرر سمجھیں۔ مثال کے لیے لیجسلیٹو کونسل ہی کو لیجیے۔ مسلمان اگر انتخاب کے اصول کو ناپسند کریں تو اس میں تبدیلیاں لا کر اپنے مفاد کے مطابق اسے ڈھال سکتے ہیں اس لیے میری پالیسی یہ ہے کہ باہر رہ کر نہیں بلکہ اندر رہ کر کام کیا جائے۔"

سرسید اور بدر الدین طیب جی کے درمیان مراسلت کا یہ سلسلہ جاری رہا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ طیب جی نے کانگریس کی جانب سے تمام شکوک و شبہات کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہوئے انھیں کانگریس کی حمایت کرنے کی دعوت دی اور انھیں یقین دلایا کہ کانگریس میں ایسے مسائل زیر بحث نہیں لائے جائیں گے جو مسلمانوں کو پسند نہیں تھے۔ لیکن سرسید نے طیب جی اور مسلمانوں کی کانگریس میں شرکت کو مضر قرار دیا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے کانگریس کے ہر عمل کو ملک کے مفادات کے منافی سمجھا۔ اگرچہ طیب جی نے یہاں تک پیش کش کی کہ اگر مسلمانوں کو انتخاب کا اصول پسند نہ ہو تو وہ اس میں تبدیلیاں لانے کے مجاز ہیں — لیکن سرسید ان دلائل سے متاثر نہیں ہوئے اور مسلمانوں کے لیے کانگریس میں شرکت کو قطعاً مناسب نہیں سمجھا۔ انھیں اندیشہ تھا کہ کانگریس کی حکومت مخالف پالیسی سے "جاہل اور کم عقل لوگ یہ سمجھنے لگیں گے کہ حکومت ظالم یا کم از کم غیر منصف ہے۔ اس سے مسلمانوں کو ہندوؤں اور بنگالیوں

کے مقابلے میں کہیں زیادہ نقصان اُٹھانا پڑے گا۔"

سرسید کی ان تحریروں کا شدید ردِّعمل ہوا اور ہندوستان کے مختلف رہنماؤں اور اخبارات نے بھی ان پر رائے زنی کی۔ ان تمام اعتراضات کا جواب سرسید نے پاینیر میں ایک مراسلے کی شکل میں شائع کروایا۔ انھوں نے لکھا:

"میرے لکھنؤ کے لکچر پر میرے بنگالی بھائیوں اور ہندو ہم وطنوں کا غم و غصّہ قدرتی تھا اور ناگزیر بھی۔ لیکن اس لکچر سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہے کہ ہندو مسلمانوں کے باہمی اتحاد و دوستی کے باب میں جو میری سابقہ رائے اور خواہش تھی وہ میں نے بدل دی ہے۔ مجھ سے زیادہ اور کوئی اس بات کا خواہشمند نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں قوموں میں دوستی ہو اور دونوں ایک دوسرے کی مدد کریں۔ میں نے اکثر کہا ہے کہ ہندوستان ایک دُلہن ہے ہندو مسلمان جس کی دو آنکھیں ہیں اور اس کا حسن اسی میں ہے کہ اس کی دونوں آنکھیں برابر ہوں۔ اسی طرح بنگالی ملک کی ترقی اور علم کے میدان میں ہندوستان کی تمام قوموں کے سرتاج ہیں۔ اس امر کا بھی مجھ سے زیادہ کوئی خواہاں نہ ہوگا کہ مذہبی معاملات میں بھی اتفاق و دوستی پیدا ہونی چاہیے۔ اپنی قوم کو میں نے اکثر سمجھایا ہے کہ ہندوؤں کی دل آزاری کی نیت سے گائے کی قربانی کرنا ایک غیر مہذب حماقت ہے۔ ہم میں اور ان میں دوستی پیدا ہو سکے تو گائے کی قربانی سے وہ کہیں زیادہ قابلِ ترجیح ہے۔ . . . مگر میرے ہندو بھائی اور بنگالی دوست اگر ایسی راہ اختیار کرنے کی دعوت دیں جو ہمارے لیے مضرت رساں ہو اور ہماری قوم کے لیے باعثِ ذلّت ثابت ہو سکے تو پھر ہماری دوستی قائم نہیں رہ سکتی اور اس صورت میں بلاشبہ ہندوؤں اور بنگالیوں کے ان حملوں سے اپنی قوم کو بچانا یقیناً ہمارا

فرض ہے، جن کے متعلق ہمارا خیال ہو کہ ان سے وہ مجروح ہو سکتی
ہیں۔ اس وقت میں ان خرابیوں سے بحث نہیں کروں گا جو کانگریس
کی تجاویز کے کامیاب ہونے سے ملک میں پیدا ہوں گی لیکن اس سے
کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ان کی کامیابی سے مسلمانوں کو شدید
نقصان پہنچے گا..."

پائونیر میں سرسید کی اس تحریر پر تھیوڈور بیک نے ایک حاشیہ کر کے ہندو مسلم اختلافات کو ہوا دی تھی۔

نیشنل کانگریس کی مخالفت میں سرسید نے دوسری تقریر مارچ ۱۸۸۸ء میں میرٹھ میں کی۔ انھوں نے ایک جلسے کو خطاب کرتے ہوئے کہا:

"اے صاحبو، جو کچھ کہ اب میں اپنی قوم کے لیے بیان کروں گا درحقیقت
وہ صرف ہماری ہی قوم کے لیے مفید نہیں بلکہ ہمارے ملک کے ہمارے
ہندو بھائی بھی جو کسی غلط خیال سے اس میں (کانگریس میں) شریک
ہوئے ہیں ان کے لیے بھی ویسی ہی مفید ہے.... ہمارے ملک کے
ہندوؤں کو سمجھنا چاہیے کہ ان کی حالت گو مسلمانوں سے کچھ اچھی ہے
لیکن ایسی بہت اچھی بھی نہیں کہ وہ دوڑ کر ہم سے آگے نکل جائیں
گے۔ ہم سب ایک ملک کے رہنے والے ہیں۔ بہت سے ہندو ایسے
ہیں کہ ان میں مسلمانوں کی عادتیں در آئی ہیں۔ ان کی عادات اور ان
کی حالت ہم سے کچھ زیادہ بڑھی ہوئی نہیں ہے ۔ جو ہمارا حال ہے
وہی حال اس ملک کے ہندوؤں کا بھی ہوگا۔ اس واسطے جو کچھ میں کہتا
ہوں وہ کل ملک کے باشندوں کے فائدے کے واسطے کہتا ہوں۔"

سرسید کے ان خیالات سے ان کے ہمنواؤں نے تو اتفاق کیا ہی لیکن بے شمار ہندوؤں اور ہندو تعلقہ داروں نے بھی اتفاق کیا اور کانگریس کی مخالفت کا بیڑہ اٹھایا۔ مہاراجہ بنارس نے علی الاعلان کانگریس کی مخالفت میں آواز بلند کی۔ بمبئی میں بھی مسلمانوں کے کئی جلسوں

میں کانگریس کی مخالفت میں تقریریں ہوئیں۔ ان کانگریس مخالف سرگرمیوں کے پیش نظر سرسیّد نے "انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن" کے قیام کا اعلان کیا تاکہ انگلستان کے لوگوں کو اس حقیقت سے باخبر کیا جائے کہ "مسلمان اور بہت سے بااثر اور صاحب اقتدار ہندو بھی کانگریس کے مخالف ہیں۔" ایسوسی ایشن نے طے کیا کہ وہ "انگلستان کے لوگوں کو حقیقی حالات سے باخبر رکھنے کے لیے وقتاً فوقتاً پمفلٹ چھاپے گی جو ہزاروں کی تعداد میں لندن بھیجے جائیں گے تاکہ پارلیمنٹ کے ممبروں، ایڈیٹروں اور دوسرے لوگوں میں تقسیم کیے جائیں۔"

۱۸۸۶ء میں نیشنل کانگریس کی مخالفت کے جذبے سے سرسیّد ایجوکیشنل کانگریس کا قیام عمل میں لائے تھے لیکن جب ۱۸۸۷ء میں مدراس میں نیشنل کانگریس کی صدارت بدرالدین طیّب جی نے کی تو اپنی کانگریس مخالف تحریک کو فعال بنانے کی غرض سے انھوں نے انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن قائم کی۔ اگرچہ بعدازاں پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کو انجمن خیرخواہانِ ملک ہند نامی ایک دوسری انجمن میں ضم کرنے کی کوشش کی گئی لیکن سرسیّد نے اسے قبول نہیں کیا اور پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کو برقرار رکھا۔ اس ایسوسی ایشن کو فعال بنانے میں تھیوڈر بیک نے بڑا اہم کردار ادا کیا۔ اس کے اغراض و مقاصد جو کانگریس کی مخالفت پر محیط تھے ان سے کانگریس پسندوں کو صدمہ پہنچا۔ ان میں کانگریس کے بانی اے۔ او۔ ہیوم قابلِ ذکر ہیں۔ انھوں نے اس ضمن میں گورنر سر آکلینڈ کالون سے خط و کتابت بھی کی۔

سرسیّد کی کانگریس مخالف سرگرمیاں جاری رہیں اور انھوں نے ہر سطح پر اپنی مہم کو کامیابی سے ہمکنار کرنے کی کوشش کی۔ انہی کوششوں میں ایک آخری کوشش دسمبر ۱۸۹۳ء میں "محمڈن اینگلو اورینٹل ڈیفنس ایسوسی ایشن آف اپر انڈیا" کے قیام سے منسوب کی جاسکتی ہے۔ اس کے مندرجہ ذیل تین مقاصد تھے:

(۱) انگریز قوم اور حکومت کے سامنے مسلمانوں کے نقطۂ نظر کو پیش کرنا اور ان کے سیاسی مفادات کا تحفظ کرنا۔

(۲) عام سیاسی ایجی ٹیشن سے مسلمانوں کو دور رکھنا اور

(۳) برطانوی حکومت کو مستحکم اور سلطنت کی سالمیت کو قائم رکھنے والی تدابیر کو

تقویت پہنچانا اور ہندوستان میں امن کو برقرار رکھنے کی کوشش کرنا اور لوگوں میں وفاداری کے جذبات کو فروغ دینا۔

سرسید کی کانگریس مخالف مہم میں ڈیفنس ایسوسی ایشن تیسری انجمن تھا جو صرف مسلمانوں پر مشتمل تھا۔ دراصل سرسید زندگی کی شام میں اپنی پوری توجہ ایم۔اے۔او کالج کی ترقی پر مرکوز کرنا چاہتے تھے جو مسلمان کی تعلیم و تربیت کے سلسلے میں بڑا اہم کردار ادا کر رہا تھا اس لیے کانگریس مخالف تحریک کو مسلمانوں میں مزید فعال بنانے کی غرض سے انھوں نے ڈیفنس ایسوسی ایشن کو بھی فعال بنانے کی مہم شروع کردی۔ کالج اور کانگریس مخالف مہم دونوں ایک ہی سکّے کے دو رُخ تھے جسُ مسلمانوں کو کانگریس سے علیحدہ رکھ کر حکومت کا وفادار بناکر ہی وہ ان کی ترقی کا تصوّر کرسکتے تھے۔

سرسید نے اپنی کانگریس مخالف مہم زندگی کے آخری لمحوں تک جاری رکھی اور مسلمانوں کو اپنی توجہ تعلیم اور حصول علم پر مبذول کرنے کی ہدایت کی۔ انھوں نے اس حقیقت کے باوجود کہ کانگریس کو انگریزوں کی پشت پناہی حاصل تھی اس کی مخالفت کی۔ وہ مسلمانوں کو اس جماعت سے اس سبب سے دور رکھنا چاہتے تھے کہ ہندو اور مسلمان ہر معاملے میں نابرابر تھے۔ معاشی اور تعلیمی میدانوں میں مسلمانوں کی ابتری اور پسماندگی سے وہ شدید طور پر فکرمند تھے اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے انگریزوں کو مسلمانوں کا سرپرست بنانے کی کوشش کی۔ اور یہی سبب تھا کہ انھوں نے خود اختیاری حکومت اور نمایندہ نظام کی مخالفت کی۔ سرسیّد کی کوششوں ہی کا نتیجہ تھا کہ آیندہ برسوں میں کانگریس میں مسلمانوں کی تعداد میں کمی آتی گئی۔ اس حقیقت کا ثبوت مندرجہ ذیل اعداد و شمار سے فراہم ہوتا ہے۔

سنہ	مقام کانگریس	کل تعداد مندوبین	تعداد مسلم مندوبین	فیصد
۱۸۹۱	ناگپور	۸۱۲	۷۱	۱۴.۰۹
۱۸۹۲	الہ آباد	۶۲۵	۹۱	۱۴.۰۵
۱۸۹۳	لاہور	۸۶۷	۶۵	۷.۰۵

سنہ	مقام کانگریس	کل تعداد مندوبین	تعداد مسلم مندوبین	فیصد
۱۸۹۴	مدراس	۱۱۶۳	۲۳	۱.۹
۱۸۹۵	پونا	۱۵۸۴	۲۵	۱.۵
۱۸۹۶	کلکتہ	۷۸۴	۵۴	۶.۹
۱۸۹۷	امراوتی	۶۹۲	۵۷	۸.۲
۱۸۹۸	مدراس	۶۱۴	۱۰	۱.۶

ان اعداد و شمار سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۹۶ء میں مسلمانوں کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوا اس کی وجہ یہ تھی کہ اس سال کلکتہ کے کانگریس اجلاس کی صدارت بمبئی کے نامور مسلم رہنما رحمت اللہ سیانی نے کی تھی۔ سرسید انتخابات کے مخالف تھے اس لیے سیانی نے اپنے خطبۂ صدارت میں اس مخالفت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا:

> "انتخاب اور نمایندگی کے ساتھ ہی آفاقی اخوت اسلام کی خصوصیات ہیں جن کی مخالفت کرنا مسلمانوں کے لیے مناسب نہیں۔ تمام مسلمان مساویانہ حیثیت کے حامل ہیں اور اگر وہ ملازمت کے خواہش مند ہیں تو انھیں چاہیے کہ دوسرے فرقے کے لوگوں کی طرح امتحانات میں کامیاب ہوں اور اگر وہ حیثیت اور درجے کے طالب ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اس حیثیت کا اہل بنانے کی کوشش کریں اور دوسروں کی طرح انتخابات میں حصہ لیں۔"

سیانی نے مسلمانوں کو کانگریس میں شمولیت کی دعوت دیتے ہوئے کہا:

> "دور رہ کر خیالی اعتراضات کرنے کے بجائے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ کانگریس کے جلسوں میں شریک ہوں اور خود اپنی آنکھ سے دیکھیں کہ ان جلسوں میں کیا ہو رہا ہے۔"

سیانی نے مزید کہا کہ مسلمانوں کو اپنے غیر مسلم بھائیوں کے ساتھ تعلقات خیال کرنا چاہیئے اھ

بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اپنے آپ کو تعلیم یافتہ بنانا چاہیے۔ تاہم سرسید کسی کانگریسی رہنما کی شخصیت سے متاثر نہیں ہوئے اور کانگریس کی مخالفت پر کمر بستہ رہے۔

یہ تاریخ کی ستم ظریفی ہی ہے کہ سید کی شخصیت متنازعہ فیہ بن گئی۔ کچھ لوگوں نے انھیں قوم پرور بتایا اور کچھ نے قوم مخالف۔ دراصل جس بنیاد پر انھیں قوم مخالف قرار دیا جاتا ہے وہ انگریزوں کے تئیں اُن کی وفاداری اور انڈین نیشنل کانگریس کی مخالفت ہے۔

دراصل سرسید کے ذریعے کانگریس کی مخالفت کی تین وجوہات تھیں۔ اوّل یہ کہ انھیں کانگریس کے وجود میں ایک سیاسی تحریک کے جراثیم نظر آئے جن سے وہ اپنے ہم وطنوں کو عموماً اور اپنے ہم مذہبوں کو خصوصاً دور رکھنا چاہتے تھے۔ انھیں اس کے سیاسی جماعت ہونے کا یقین اس وقت اور پختہ ہوگیا جب ۱۸۸۶ء میں کلکتہ کے اجلاس کانگریس کی صدارت کرتے ہوئے اسے ایک سیاسی جماعت ٹھہرایا جن کا کام اپنے ہم وطنوں کی اُمنگوں کو اُن کے حکمران تک پہنچانا تھا۔ اس سے سرسید کو یقین ہوگیا کہ سیاسی مسائل پر بحث و مباحثہ ضرور کانگریس کو برطانوی حکومت سے متصادم کرے گا اور اس بات کے لیے وہ قطعی تیار نہیں تھے۔ اور اُن کا یہ خدشہ صحیح ثابت ہوا۔ ۱۸۸۸ء میں جب کانگریس کا اجلاس جارج یُول کی صدارت میں الہ آباد میں منعقد ہونے کا وقت آیا تو حکومت نے اس کی راہ میں بڑی پریشانیاں کھڑی کردیں۔ جس مقام پر کانگریس کا اجلاس ہونے والا تھا اس میں کانگریسیوں کا داخلہ ممنوع قرار دے دیا۔ اس موقع پر مہاراجہ دربھنگہ نے کانگریس کی مدد کی اور ایک عظیم الشان مکان خرید کر اسے کانگریس کی نذر کردیا جہاں اس نے اپنا اجلاس منعقد کیا۔ اسی سال حکومت نے سرکاری ملازموں کے لیے کانگریس کے اجلاسوں میں شمولیت پر پابندی عائد کردی۔ سرسید کی دور رس نظروں نے ان واقعات کو پہلے ہی بھانپ لیا تھا۔ دوئم یہ کہ سرسید کی مخالفت کے سلسلے میں کسی حد تک ایم۔اے۔او۔ کالج کے پرنسپال تھیوڈور بیک کے زیر اثر تھے۔ جو زبردست کانگریس مخالف اور استعماریت پسند تھا۔ اسی کی مدد سے سرسید کو یونائیٹڈ انڈین پٹریاٹک ایسوسی ایشن اور محمڈن اینگلو اورینٹل ڈیفنس ایسوسی ایشن آف اپر انڈیا قائم کرنے میں کامیابی حاصل ہوئی۔ سوئم یہ کہ سرسید مسلمانوں کی توجہ کانگریس سے ہٹاکر تعلیمی سرگرمیوں پر مرکوز کرنا چاہتے تھے۔ ۱۸۷۷ء میں ان کا قائم کردہ ایم۔اے۔او۔ کالج انگریزوں کی مدد سے کامرانیوں

کی منزلوں سے ہمکنار ہورہا تھا۔ اس میں طلبا کی تعداد میں اضافہ ہورہا تھا، عمارتوں کی تعمیر
سلسلہ جاری تھا، انگریز افسروں کی آمد و رفت جاری تھی، افسرانِ وقت اسے اپنے عطیا
سے نوازنے لگے تھے اور اس کے فارغ التحصیل طلبا کو ملازمتوں کی پیش کش کی جانے لگی تھی۔ ا
کے علاوہ کالج کے مستقبل کے نقشے میں رنگ آمیزی کرتے ہوئے حکومت برابر اس کی سرپر
کررہی تھی۔ ایسی صورت میں کانگریس کی حمایت سرسید کی کوششوں اور امیدوں پر پانی پ
سکتی تھی۔ وہ ۱۸۵۷ء کی بغاوت کا انجام دیکھ چکے تھے اور اس کے ہولناک نتائج سے با
تھے اس لیے وہ کسی طرح نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان کانگریس میں شمولیت اختیار کریں۔ جواہرلا
نہرو نے بھی سرسید کی پالیسی کی حمایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ "مسلمانوں کے لیے مغربی تعلیم پر
مرکوز کرنے کا سرسید کا فیصلہ بلاشبہ صحیح تھا کیوں کہ اس کے بغیر مسلمان ہندوستانی قوم پروری
تعمیر میں موثر کردار ادا نہیں کرسکتے تھے۔" سرسید کو قوم دشمنی کے الزام سے بری کرتے ہوئے
۱۹۰۶ء میں کلکتہ کانگریس کے اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے دادابھائی نوروجی نے کہا تھا کہ "
ایک زبردست قوم پرور تھے۔ مختلف وسائل سے میں اس حقیقت سے واقف ہوں کہ ان کا د
پورے ہندوستان کی فلاح کے جذبے سے پُر تھا جسے وہ ایک قوم تصور کرتے تھے؛ وہ ایک
آزادی پسند محب وطن تھے۔"

سرسید نے ہمیشہ فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی حمایت اور وکالت کی۔ ایک تقریر میں انھو
کہا تھا کہ "یاد رکھو کہ 'ہندو' اور 'مسلمان' کے الفاظ صرف مذہبی امتیاز کے لیے استعمال کیے جا
ہیں ورنہ تمام لوگ خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان حتیٰ کہ عیسائی بھی جو اس ملک میں بستے ہیں، وہ تما
اس مخصوص معنیٰ میں اسی قوم سے متعلق ہیں۔" اپنے ایک آخری مضمون میں انھوں نے لکھا تھا:

> "میں نے بارہا کہا ہے کہ ہندوستان ایک خوبصورت دلہن ہے اور
> ہندو اور مسلمان اس کی دو آنکھیں ہیں۔ اس کا حسن ان دونوں آنکھوں
> کی حفاظت میں مضمر ہے۔ اگر ان میں سے ایک بھی ضائع ہوگئی تو یہی
> خوبصورت دلہن بدصورت اور یک چشم ہوجائے گی۔"

سرسید کو فرقہ وارانہ ہم آہنگی اس قدر عزیز تھی کہ انھوں نے اپنے ہم مذہبوں سے بار

گاؤکشی سے احتراز کرنے پر اصرار کیا تاکہ ہندو فرقے کے جذبات کو ٹھیس نہ پہنچے۔ اگر سر سید برطانوی حکومت کے وفادار تھے تو کانگریس خود بھی ہر سال برٹش راج کے تئیں اپنی وفاداری کے اظہار کے لیے قراردادیں منظور کرتی تھی۔ دوئم یہ کہ کانگریس کی مخالفت میں سر سید ہی تنہا نہیں تھے۔ اسی سلسلے میں ان کے بہت سے ہمنوا تھے۔ جوگندر داس، کنور درگا پرساد، کنور نرپت بہادر آف سندیلہ، مہاراجہ بنارس اور بھینگا کے راجہ اودے پرتاپ سنگھ کانگریس کے شدید ترین مخالفوں میں تھے۔ اسی طرح سر سید نے بھی ان کے ساتھ کانگریس کی مخالفت اس لیے نہیں کی کہ وہ تمام محب وطن نہیں تھے یا قوم دشمن تھے بلکہ اس لیے مخالفت کی کہ حالات غیر یقینی تھے اور مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ کانگریس کی مخالفت کی جائے۔ اگرچہ سر سید کو کانگریس سے اختلاف تھے۔ مگر یہ اختلافات مخلصانہ تھے جن میں کسی قسم کا ذاتی عناد نہ تھا۔ یہ اختلافات نظریاتی تھے فرقہ وارانہ نہیں۔ ڈاکٹر تارا چند رقمطراز ہیں:

"سید احمد خاں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان سیاسی اشتراک میں یقین رکھتے تھے۔ یہ بدنصیبی ہی ہے کہ کچھ لوگ انھیں دو قومی نظریے کا خالق تصور کرتے ہیں جب کہ حقیقت یہ ہے کہ وہ ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار تھے ان کے لیے اس اتحاد کی راہ میں کسی قسم کی مذہبی مزاحمت نہیں تھی ۔ کانگریس کے ساتھ ان کے اختلافات محض سیاسی مصلحت پر مبنی تھے۔ ایسے اختلافات تو ہندوؤں کے درمیان بھی موجود تھے۔"

سر سید نے مغربی تعلیم کی طرف مسلمانوں کو جس طرح راغب کیا کہ وہ تبدیلیوں کی راہ گامزن ہو کر وقت کا ساتھ دے سکیں جب کہ اس عہد کے مسلمانوں کا خیال تھا کہ مغربی تعلیم مذہب سے برگشتہ کر دیتی ہے۔ سر سید نے اسی طرزِ فکر کے خلاف جدو جہد کی۔ علی گڑھ یونیورسٹی کے تقسیم اسناد کے جلسے میں طلبا کو مخاطب کرتے ہوئے وزیر تعلیم مولانا ابوالکلام آزاد نے فرمایا تھا:

"دراصل یہ جنگ فکرِ انسانی کی تاریخ کا ایک عالمگیر خاصہ تھی۔ یورپ

میں یہ کشاکش سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں ہوئی اور مشرقی ممالک کا اس سے سامنا انیسویں صدی میں ہوا۔ ہندوؤں میں یہ جنگ جلد شروع ہوئی اور جلد ختم ہو گئی مگر مسلمانوں میں اس نے بہت وقت لیا۔ بالآخر وہی ہوا جو ہمیشہ ہوا ہے۔ وقت کے تقاضے فتح مند ہوئے اور قدامت پرستی کو اپنی ہار ماننی پڑی۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے بلا خوف کہا جا سکتا ہے کہ اس فیصلہ کن جنگ کا مرد میدان وہی شخص تھا جو اس یونیورسٹی کے ایک گوشے میں مدفون ہے۔ یہ جنگ اسی علی گڑھ میں لڑی گئی اور یہی علی گڑھ اس کی فتح مندی کا یادگاری منارہ ہے۔"

سر سید اور ان کی تحریک کو اس سے بہتر خراج عقیدت اور کیا ہو سکتا ہے؟ ◆◆

سرسید کا سیاسی شعور

شان محمد

سرسید انقلاب ۱۸۵۷ء کی پیداوار تھے۔ غدر کے پہلے کے سرسید جام جم اور آثار الصنادید کے سرسید تھے اور غدر کے بعد اسباب بغاوت ہند، طعام اہل کتاب، تبیین الکلام، لائل محمڈنز آف انڈیا، تاریخ سرکشی ضلع بجنور کے دونوں رخ ایک دوسرے سے مختلف تھے جو ان کی تحریروں سے ظاہر ہے۔

غدر نے مسلمانوں کو بُری طرح برباد کر دیا تھا اور ان کے پنپنے کی کوئی اُمید نہ تھی۔ ایسے نازک دور میں جو سوالات سرسید کے ذہن پر اُبھر کر آئے وہ یہ تھے کہ ان کی تباہی کو کیسے روکا جائے۔ حاکم اور محکوم کے تعلقات کو کس طرح بہتر بنایا جائے اور مسلمانوں کو رجعت پسندی سے ہٹا کر کس طرح مغربی تعلیم کی طرف مائل کیا جائے۔ چونکہ انگریزوں نے مسلمانوں ہی کو غدر کا ذمّے دار ٹھہرایا تھا اور ان کو اپنے ظلم کا نشانہ بنایا تھا۔ اس لیے مسلمان بھی انگریزوں سے بہت نفرت کرتے تھے اور دونوں کے درمیان مفاہمت کی کوئی صورت نظر نہ آتی تھی۔ ان حالات نے سرسید کو بہت پریشان کر دیا تھا اور ان کی حالت ایک ایسے آدمی کی سی ہو گئی جس کے مکان میں آگ لگ گئی ہو اور جو اُس کو بجھانے کے لیے بُری طرح مصروف ہو۔

سرسید نے مغلیہ اقتدار کی کمزوری اور انگریزوں کی طاقت کا اندازہ لگا لیا تھا۔ ان کا

خیال تھا کہ ہندوستانی چاہے کتنی جدوجہد کرلیں اب انگریزوں کو پسپا نہیں کرسکتے اور ان کی سیاسی اور تعلیمی برتری کی مخالفت کرنا کسی طرح بھی ہندوستانیوں کے لیے بہتر ثابت نہ ہوگا۔ ہندوؤں نے پہلے ہی انگریزوں کے نظام تعلیم کے سامنے سرخم کردیا تھا کیونکہ وہ سمجھ سمجھتے تھے کہ انگریزی تعلیم سے ان کو ہر چیز حاصل ہوگی اور وہ انگریزوں سے بہت قریب آجائیں گے مگر مسلمان اپنی نفرت اور تنگ نظری کی وجہ سے انگریزوں سے کچھ لگاؤ رکھنا نہیں چاہتے تھے اور وہ اپنے دقیانوسی خیال میں محو تھے۔ سرسید نے ہواؤں کے بدلتے ہوئے رُخ کو پہچان لیا تھا اور ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کو مغربی تعلیم حاصل کرنا چاہیے تاکہ وہ انگریزی حکومت کے قریب آویں مگر مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ انگریزوں سے علیحدگی کی پالیسی کا دلدادہ تھا اور یہی کہتا تھا کہ انگریزی تعلیم حاصل کرنا اور ان سے میل ملاپ رکھنا کفر ہے۔

سرسید میں ارادے کی بڑی پختگی تھی۔ غدر کے بعد سرسید نے دہلی چھوڑکر علی گڑھ کو اپنی جدوجہد کا مرکز بنایا۔ انھوں نے مسلمانوں میں سے اوہام پرستی دور کرنے کی کوشش کی مسلمان اور عیسائیوں کو قریب لانے کے لیے انھوں نے تبیین الکلام اور طعام اہل کتاب لکھی اور اس میں قرآن کی آیات سے یہ ثابت کیا کہ عیسائی مذہب اور اسلام کے درمیان بڑی مناسبت ہے اور مسلمانوں کا انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا مذہباً ممنوع نہیں ہے۔ سرسید اپنی کوششوں سے مسلمانوں کو انگریزی تعلیم کی طرف مائل کرنے کی برابر کوشش کرتے رہے اور ۱۸۷۷ء میں انھوں نے علی گڑھ میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کی بنیاد ڈالی اور علی گڑھ تحریک کا آغاز کیا۔ حقیقت میں علی گڑھ تحریک کا آغاز اسی دن ہوچکا تھا جب کہ سرسید نے چھوڑکر علی گڑھ کو اپنی جدوجہد کا مرکز بنایا تھا۔ ایم اے او کالج کے لیے انھوں نے ملک کے ہر فرقے سے مدد چاہی۔ ہندو اور مسلمان دونوں ہی فرقوں کے روشن خیال لوگوں نے ان کی مدد کی لیکن کسی بھی تحریک کو گورنمنٹ کی امداد کے بغیر چلانا مشکل تھا اس لیے انھوں نے سرکارِ وقت کو بھی رجوع کیا اور اس سے کافی مراعات حاصل کیں۔ سرسید کو یقین تھا کہ جیسے جیسے وقت گزرتا جائے گا مسلمان مغربی تعلیم میں آگے بڑھیں گے بشرطیکہ وہ اپنی پوری توجہ تعلیم ہی پر رکھیں۔ ملک میں اس وقت کوئی سیاسی انتشار نہیں تھا اور نہ اُمید تھی کہ مستقبل قریب میں

ہوگا اس لیے سرسید نے اپنی پوری توجہ مسلمانوں میں انگریزی تعلیم پیدا کرنے پر صرف کی
اور جب ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کا پہلا اجلاس بمبئی میں ہوا تو سرسید نے اس کی
مخالفت کی۔ ان کا خیال تھا کہ ہندوستانیوں کو کسی سیاسی آرگنائزیشن کی ضرورت نہیں
ہے اور اگر ضرورت ہے تو صرف اعلیٰ تعلیم کی۔ ان کے لیے سیاست انقلاب کا دوسرا نام ہے۔
سیاست سے ملک میں بدامنی پھیلے گی اور سرکار کڑے قدم اُٹھائے گی۔ اس سے ملک کو عموماً اور
مسلمانوں کو خصوصاً نقصان ہوگا۔ انھوں نے ۱۸۵۷ء کا غدر دیکھا تھا اور وہ نہیں چاہتے تھے کہ
ہندوستانی پھر ایسی غلطی کریں۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر ۱۸۵۷ء کا واقعہ نہ ہوا ہوتا تو بڑی تعداد
میں ہندوستانی فوج اور انتظامیہ کے عہدوں پر فائز کیے جاتے اور اگر پھر ۱۸۵۷ء کی
تاریخ دُہرائی گئی تو ہندوستان ہمیشہ کے لیے انگریزوں کا محکوم ہو جائے گا۔

سرسید کا خیال تھا کہ جیسے جیسے مغربی تعلیم بڑھتی جاوے گی ہندوستانیوں میں سیاسی
بیداری خود بخود پیدا ہوگی لیکن اگر تعلیم ناپید ہوگی تو اس کے اثرات خراب ہوں گے۔ نہ وہ
سیاسی داؤ پیچ جان سکیں گے اور نہ ہی اپنے حاکموں سے اپنے حقوق کی اور اپنے ملک کی
آزادی مانگ سکیں گے۔ یہ بات ان کی اس تقریر سے ثابت ہے جس میں انھوں نے کہا: "مگر
مگر تم دیکھ لو کہ ہندوستانیوں کو علوم و فنون میں اور زیادہ ترقی درکار ہے۔ چند
ہندوستانیوں کا لیجسلیٹو کونسل میں داخل ہونا ہندوستانیوں کی ترقی کا شروع ہے۔ تم میری
پیشین گوئی کو یاد رکھو کہ وہ دن کچھ دور نہیں ہے کہ ہر ضلع میں سے ایک شخص کا کونسل میں
داخل ہونا ضرور ہوگا۔ وہ دن آوے گا کہ تم خود ہی قانون بناؤ گے اور خود ہی اس پر عمل
کرو گے۔" ۱۹۴۷ء میں ہندوستان نے سرسید کے خواب کی تعبیر پوری کر دی۔ ملک کو
آزادی ملی اور پارلیمنٹ نے پورے ملک کے لیے قانون بنائے اور اب بھی بناتی ہے۔

ہندوستان میں برطانیہ گورنمنٹ نے ریفارم کا سلسلہ آہستہ آہستہ شروع کر دیا
تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندوستانی مغربی تعلیم حاصل کرکے اپنے آپ کو اس کا اہل بنائیں اور
ان کے ساتھ تعاون کرکے آگے بڑھیں اور کونسلوں میں داخل ہوں مگر تعلیم یافتہ آدمیوں
کا ملنا نایاب تھا اور سرسید برابر اسی پر زور دیتے تھے کہ "ہندوستانیوں کو علوم و فنون اور

تربیت و لیاقت میں ترقی کرنے کی کس قدر ضرورت ہے۔" سرسید اپنے کالج میں اس پالیسی پر عمل کرتے رہے اور ان کی کوشش یہی رہی کہ جلد از جلد مسلمان تعلیم میں آگے بڑھیں۔ جب ۱۸۸۳ء میں لوکل سیلف گورنمنٹ بل پر کونسل میں بحث ہوئی جس کا مقصد یہ تھا کہ ہندوستانیوں کو مقامی انتظامیہ میں نمائندگی حاصل ہو تو سرسید نے جو اس وقت وائسرائے کی کونسل کے ممبر تھے اس کا خیر مقدم کیا اور کہا:

"میں اس عمدہ تجویز کی بڑے فخر سے دلی مگر ناچیز تائید کرتا ہوں کیوں کہ اس بات کے خیال کرنے سے خوش ہوتا ہوں کہ میں اس قدر عرصے تک زندہ رہا کہ میں نے اس دن کا آغاز دیکھ لیا جب کہ ہندوستان اپنے حاکموں کے ہاتھ سے "سیلف ہیلپ" اور "سیلف گورنمنٹ" کے وہ اصول سیکھنے کو ہے جنھوں نے انگلستان میں ریپریزنٹیٹو انسٹی ٹیوشن (Representative Institution) پیدا کی ہیں اور اس کو دنیا کی قوموں میں بڑا بنا دیا ہے۔"

لیکن انھوں نے افسوس ظاہر کیا اور آگاہ کیا:

"مجھ کو یقین ہے کہ ہندوستان کا کوئی حصہ اب تک اس درجے کو نہیں پہنچا ہے جہاں ریپریزنٹیشن (Representation) کا قاعدہ معاملات مختص المقام کے لحاظ سے بھی پورا پورا ہندوستان میں جاری کیا جاوے۔ ریپریزنٹیٹو انسٹی ٹیوشنوں کے ذریعے سے سیلف گورنمنٹ کا اصول شاید سب سے بڑا اور عمدہ سبق ہے جو انگلستان کی فیاضی ہندوستان کو سکھا دے گی لیکن انگلستان سے ریپریزنٹیٹو انسٹی ٹیوشنوں کا اصول مستعار لینے میں ان سوشل اور پولٹیکل معاملات کا یاد رکھنا نہایت ضروری ہے جن کے لحاظ سے ہندوستان اور انگلستان کے درمیان امتیاز پایا جاتا ہے.... ہندوستان فی نفسہ ایک براعظم ہے اور اس میں مختلف اقوام اور مختلف مذاہب کے آدمی کثرت

سے رہتے ہیں اور مذہبی دستورات کی سختی نے اب تک ہمسایوں کو بھی ایک دوسرے سے جدا رکھا ہے اور ذات کا قاعدہ اب تک بڑے زور شور سے جاری ہے۔ ممکن ہے کہ ایک ہی ضلع میں مختلف مذاہب اور مختلف فرقوں کے باشندے ہوں اور جس حالت میں کہ باشندوں کا ایک گروہ دولت مند اور صاحب تجارت ہو تو دوسرا گروہ باعلم اور ذی رعب ہو۔ ممکن ہے کہ ایک گروہ بلحاظ تعداد کے دوسرے گروہ سے بڑا ہو اور روشن ضمیری کے جس درجہ پر ایک گروہ باشندوں کا پہنچ گیا ہو وہ بہ نسبت اس کے جہاں تک کہ باقی باشندے پہنچے ہوں بہت اعلیٰ قوم ہو۔ ایک قوم اس بات سے بخوبی واقف ہو کہ لوکل بورڈوں اور ضلع کونسلوں میں ان کی طرف سے ممبروں کا شریک ہونا نہایت ضروری ہے اور دوسری قوم کو اس قسم کے معاملات کی مطلق پرواہ نہ ہو۔ پس ان صورتوں میں اس بات سے انکار کرنا شاید ہی ممکن ہے کہ ہندوستان میں ریپریزنٹیٹو انسٹی ٹیوشنوں کے جاری کرنے سے بڑی مشکل اور سوشل و پولیٹیکل خطرات پیدا ہوں گے۔ ....

"میرے لارڈ ایک ایسے ملک میں جیسا کہ ہندوستان ہے جہاں کہ ذات کے اختلافات اب تک موجود ہیں اور جہاں مختلف قومیں خلط ملط نہیں ہوئی ہیں اور جہاں کہ مذہبی اختلافات اب تک زور شور پر ہیں اور جہاں کے تعلیم نے اپنے جدید معنی کے لحاظ سے باشندوں کے تمام فرقوں میں ایک مساوی نا متناسبت کے ساتھ ترقی نہیں کی ہے۔ مجھ کو یقین ہے کہ لوکل بورڈوں اور ضلع کونسلوں میں مختلف مطالب کی حمایت کی غرض سے الکشن کے خالص اور سادہ اصول کے جاری کرنے سے محض تمدنی خیالات کی بہ نسبت زیادہ تر بڑی بڑی خرابیاں پیدا

ہوں گی جب تک کہ قوم اور مذہب کے اختلافات اور ذات کا امتیاز
ہندوستان کی سوشل و پولیٹکل حالت میں ایک جزو اعظم رہے گا اور
ان معاملات میں جو ملک کے انتظام اور بہبودی سے بیشتر متعلق ہیں
ان کے باشندوں پر اثر ڈالے گا اس وقت الیکشن کا خالص قاعدہ
طمانیت کے ساتھ جاری نہیں کیا جا سکتا۔ بڑی قوم چھوٹی قوم کے مطالب
پر بالکل غالب آوے گی"

سر سید کی یہ تقریر بہت اہم ہے۔ آج کا ہندوستان اب بھی کسی حد تک اسی کش مکش سے دوچار ہے اس سے سر سیّد کی سیاسی دور اندیشی کا پتہ چلتا ہے۔

۱۸۸۵ء میں کانگریس کا پہلا جلسہ ہوا اور سر سیّد کو بھی اس میں شامل ہونے کی دعوت دی گئی۔ سر سیّد نے اس کی مخالفت کی اور یہی کہا کہ ہندوستانیوں کو سیاسی تنظیم کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر ضرورت ہے تو صرف تعلیم کی جو مستقبل میں خود بخود ان کے اندر سیاسی بیداری پیدا کر دے گی۔ انھوں نے اس سے قبل جسٹس امیر علی کی سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن میں بھی شامل ہونے سے انکار کر دیا تھا جو ۱۸۷۷ء میں اپنا پہلا اجلاس کر چکی تھی۔ بدرالدین طیّب جی نے بھی جنھوں نے کانگریس کو تیسرا خطبۂ صدارت ۱۸۸۷ء میں دیا تھا سر سیّد کو کانگریس میں شامل ہونے کی دعوت دی مگر سر سیّد نے تعلیم کو سیاست پر ترجیح دی۔

سر سیّد کی کانگریس مخالفت کو نقادوں نے بہت توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے۔ کچھ کا خیال ہے کہ سر سیّد پرنسپل بیک کے زیر اثر تھے جو ان کی سیاسی رہنمائی کر رہے تھے۔ کچھ کا خیال ہے کہ سر سیّد گورنر یو پی سر آکلینڈ کالون کے دباؤ میں تھے اور کانگریس کے اس لیے مخالف تھے۔ مگر یہ صحیح نہیں ہے۔ پرنسپل بیک نے علی گڑھ میں رہ کر برطانوی سامراج کے لیے کچھ بھی کیا ہو وہ ان کا فعل تھا مگر سر سیّد اور بیک کے کچھ بنیادی اختلافات تھے جو بہت کم منظرِ عام پر آئے۔ سر سیّد کی مراسلت پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے سر آکلینڈ کالون کی وجہ سے کانگریس کی مخالفت نہیں کی۔ انھوں نے اپنے ایک خط میں پائنیر کو ۱۰ر نومبر ۱۸۸۸ء میں لکھا کہ چاہے سر آکلینڈ کالون، لارڈ ڈفرن اور وزیر ہند بھی کانگریس کی موافقت کریں تب

ہی وہ کانگریس میں شریک نہ ہوں گے کیونکہ کانگریس نے اپنے اجلاس میں جو قراردادیں پاس کی ہیں وہ گورنمنٹ ہند کے بہت خلاف ہیں۔ اس سے ملک میں انتشار پھیلے گا' بدامنی ہوگی اور ان کی تعلیمی تحریک خطرے میں پڑ جائے گی۔ کچھ نقاد لکھتے ہیں۔ سرسید کو ہندوؤں کی ترقی نے بھی پریشان نہیں کیا۔ وہ ان کی ترقی سے خوش تھے اور مسلمانوں کی ترقی کے خواہاں تھے۔ وہ جانتے تھے کہ بنگال' بمبئی اور مدراس کے تعلیم یافتہ مسلمان کانگریس کے حامی ہیں کیونکہ انھوں نے انگریزی تعلیم سے پہلے استفادہ کیا مگر شمالی ہندوستان کے مسلمان انگریزی تعلیم میں کہیں پیچھے تھے اور ان کا کسی بھی سیاسی آرگنائزیشن میں شامل ہونا ان کی تعلیمی تحریک کے لیے مہلک ہوگا۔ سرسید کا ایسا سوچنا غلط نہیں تھا۔ سنجیدہ مورخین نے سرسید کے اس قدم کو سراہا ہے۔ پنڈت جواہر لعل نے لکھا ہے کہ سرسید کا پیغام اس وقت کے لحاظ سے بالکل دُرست تھا اور ضروری بھی لیکن یہ ان کے لفظ آخر نہیں تھے۔ اگر وہ کچھ دن اور زندہ رہتے تو وہ خود ہی اپنے پیغام کو نئی شکل دیتے۔

سرسیّد کی زندگی میں علی گڑھ کالج کے طلبا نے ان کی سیاسی پالیسی کا احترام کیا اور وہ ہر طرح کی سیاست سے الگ رہے لیکن ان کی وفات کے فوراً بعد ہی علی گڑھ کی پہلی پود جو بڑھ کر اب تناور درخت ہونے لگی تھی برطانیہ کی مخالفت کی اور قومی تحریک پر ان کا رجحان بہت بڑھنے لگا۔

بیسویں صدی کے اوائل میں علی گڑھ کے تعلیم یافتہ نوجوانوں میں یہ مسئلہ زیر بحث ہونے لگا کہ مسلمانوں کو کون سی پالیسی اختیار کرنی چاہیے۔ کیا انھیں کوئی پولیٹیکل آرگنائزیشن بنانا چاہیے یا اپنی پوری توجہ تعلیم ہی پر لگانا چاہیے۔ سید امیر علی اور عماد الملک سید حسین بلگرامی حضرات کا خیال تھا کہ مسلمانوں کو کانگریس کی احتجاجی پالیسی سے الگ رہنا چاہیے کیونکہ گورنمنٹ سے اُلجھنا ان کے لیے مہلک ہوگا۔ محسن الملک بھی اسی خیال کے حامی تھے۔ مُسلمانوں میں بے چینی بڑھتی دیکھ کر انھوں نے ایک مضمون لکھا جس کا عنوان تھا "مسلمانوں کو اپنے حقوق بچانے کے لیے کون سا طریقہ اختیار کرنا چاہیے"۔ انھوں نے ان مسلمانوں کے جذبات کی قدر کی جو سیاسی آرگنائزیشن کے قیام کے لیے بے چین تھے مگر ان کا خیال تھا

کہ مسلمانوں کو سیاسی انتہا پسندی سے کام نہیں لینا چاہیے کیوں کہ اس سے گورنمنٹ ان کو شک وشبہے کی نظر سے دیکھے گی لیکن وقار الملک ایک سیاسی آرگنائزیشن بنائے جانے کے حق میں تھے اور ان ہی کی کوششوں سے ۲۱، ۲۲ اکتوبر ۱۹۰۱ء کو لکھنؤ میں ایک جلسہ سیّد عابد علی خاں صاحب بیرسٹر کی کوٹھی پر منعقد ہوا۔ اس جلسے کی بڑی اہمیت ہے اس لیے کہ پہلی بار اس جلسے میں مسلمانوں نے سنجیدگی سے ایک سیاسی آرگنائزیشن قائم کرنے کی تجویز پر غور کیا۔ اس جلسے نے جہاں مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی بات کی وہیں گورنمنٹ سے بھی اپنی وفاداری کا اعلان کیا۔ اس جلسے نے نواب وقار الملک سے جو سیاسی تحریک کے روح رواں تھے درخواست کی کہ وہ صوبہ متحدہ آگرہ اودھ کے بڑے بڑے شہروں کا دورہ کریں اور مسلمانوں کو یہ سمجھائیں کہ اب ان کے لیے ایک سیاسی آرگنائزیشن کا قیام ناگزیر ہے۔ میاں محمد شفیع نے پنجاب آبزرور میں کئی مضامین لکھ کر وقار الملک کی تائید کی۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ نے لوگوں کو بتایا کہ یہ پولٹیکل آرگنائزیشن لوگوں کو گورنمنٹ کے خیال اور عمل کی ترجمانی کرے گی اور صاحبزادہ آفتاب احمد خاں نے عوام کو یہ یقین دلایا کہ یہ سیاسی جماعت کوئی ایسا قدم نہ اٹھا دے گی جس سے مسلمانوں کو نقصان ہو اور یہ تمام سرگرم سیاست سے الگ رہے گی۔ جولائی ۱۹۰۳ء میں سہارن پور میں وقار الملک نے ایک نشست میں محمڈن پولٹیکل ایسوسی ایشن بنائی جس نے آہستہ آہستہ دسمبر ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کی شکل اختیار کر لی۔ امن پسندوں کی یہ سیاسی جماعت سرسیّد کی سیاسی پالیسی سے مطابقت رکھتی تھی لیکن زیادہ عرصے تک علی گڑھ سرسیّد کی پالیسی پر قائم نہ رہ سکا۔ علی گڑھ کے تعلیم یافتہ نوجوانوں میں سیاسی شعور کافی حد تک پیدا ہو چکا تھا۔ محمد علی، شوکت علی، ڈاکٹر سیّد محمود اور حسرت موہانی کانگریس کے زبردست حامی تھے اور خفیہ خفیہ ان کے اجلاس میں بھی شریک ہوتے تھے۔ حسرت موہانی کی سیاسی شاعری اور نثری رسالہ اردوئے معلیٰ علی گڑھ کے طلبا کے دل و دماغ پر چھانے لگے تھے۔ تلک اور گوکھلے ان کے لیڈر ہو گئے۔ جہاں ایک طرف حسرت نے تلک مہاراج پر زبردست قصیدے لکھے وہیں علی گڑھ کے طلبا نے گوکھلے کا اتنا زبردست استقبال کیا کہ ان کی فٹن کو گھوڑوں کی جگہ خود گھسیٹ یونین ہال لائے۔ یہ اعزاز بہت کم ہی کسی کو علی گڑھ میں دیا گیا ہے۔

سرسیّد کی کانگریس مخالفت صحیح تھی لیکن یہ ان کا حرفِ آخر نہیں تھا۔ ان کا اختلاف عارضی تھا۔ اگر سیّد کچھ دن اور حیات پا جاتے تو خود ہی اپنے سیاسی نظریات میں تبدیلی کرتے اور مسلمانوں کو قومی تحریک میں شامل ہونے کی دعوت دیتے کیونکہ اس وقت تک مسلمان اپنی ابتدائی منازل سے گزر کر صحیح تعلیمی مقام حاصل کر لیتے اور ان کے لیے ملکی سیاست میں حصّہ لینا دشوار نہ ہوتا اور نہ ان کے لیے مہلک ثابت ہوتا۔ اگر مسلمان کانگریس کی ابتدا سے ہی اس میں شریک ہو جاتے تو وہ کبھی بھی اس قدر گرمجوشی سے قومی تحریک میں حصّہ نہ لے سکتے تھے جتنی گرمجوشی سے انھوں نے بعد کو کانگریس میں حصّہ لیا۔

تاریخ گواہ ہے کہ علی گڑھ قومی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا۔ علی گڑھ نے محمّد علی، شوکت علی، حسرت موہانی، ڈاکٹر سیّد محمود، ڈاکٹر محمد اشرف، ڈاکٹر ذاکر حسین، رفیع احمد قدوائی، خان عبدالغفار خاں، ڈاکٹر سیف الدین کچلو، چودھری خلیق الزماں، تصدق حسین خاں شیروانی، عبدالمجید خواجہ اور پروفیسر حبیب جیسے ان گنت سپوت پیدا کیے جنھوں نے قومی تحریک کو اپنا اوڑھنا اور بچھونا بنا لیا اور بڑی سے بڑی قربانیاں دینے پر بھی وہ پیچھے نہیں ہٹے۔ یہ سب کچھ سرسیّد کی سیاسی دور اندیشی کی وجہ سے ہوا۔ ۱۸۵۷ء سے لے کر اپنی زندگی کے اخیر تک (۱۸۹۸ء) سرسیّد نے مسلمانوں کو سیاست سے الگ تھلگ رکھا تاکہ وہ اپنی پوری توجہ تعلیمی مشن پر مرکوز رکھیں اور جب ان میں مناسب سیاسی بیداری اور شعور پیدا ہو جائے تو پھر کھل کر میدانِ سیاست میں آئیں۔ سرسیّد کا اندازہ صحیح تھا۔ ◆◆

سرسیّد کا تہذیبی شعور

ابوالکلام قاسمی

تہذیب کے حوالے سے سرسیّد احمد خاں کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے بڑے حصّے سے، سوائے اس کے اور کچھ ثابت نہیں ہوتا کہ سرسیّد کا تصوّرِ تہذیب نہایت سطحی ظاہر پرستانہ اور اقداری بنیادوں سے عاری تھا۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ سرسیّد کی ہمہ گیر علمی اور سماجی خدمات کے پیچھے سب سے زیادہ طاقت ور محرک، ان کا تہذیبی شعور ہی تھا۔ چنانچہ سرسیّد کے تصوّرِ تہذیب کی نفی کرنے کا ایک مطلب ان کی تمام خدمات سے صرفِ نظر کرلینا بھی ہوسکتا ہے۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ پہلے اُس سیاق و سباق کو سمجھنے کی کوشش کی جائے جس کے بغیر نہ تو تصوّرِ تہذیب کے ارتقا کی پوری تصویر سامنے آسکتی ہے اور نہ سرسیّد کے تہذیبی شعور کی قدر و قیمت کا صحیح تعیّن کیا جاسکتا ہے۔

آیئے، تہذیب، تمدّن اور ثقافت کے جھگڑے میں پڑے بغیر تہذیب کو نسبتاً وسیع مفہوم رکھنے والی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جائے اور سرِ دست اجتماعی اطوار، رسم رواج، مدنیت اور کسی معاشرے کے نظامِ اقدار، جیسے جُزئیات کو تہذیب کے مفہوم میں شامل سمجھا جائے۔ اس طرح تہذیب نہ تو محض گفتگو اور برتاؤ کی موزونیت یا رسم و رواج کا نام رہ جاتا ہے اور نہ تہذیب کے لفظ کا اطلاق صرف ان مادّی اشیا پر باقی رہتا ہے جو انسان کے بلند مذاق اور فن کارانہ رویّے کے طفیل وجود میں آتی ہیں۔ تہذیبوں کا مطالعہ کرنے والے

ہمارے یہاں بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے جو زندگی کے اُس نصب العین کو تہذیب کا نام دیتے ہیں جس کو کسی قوم کے افراد اپنی اور اپنے جیسے دوسرے لوگوں کی زندگی کا معیار اور پیمانہ تصوّر کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تہذیب کا نسبتاً وسیع مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "اقدار کے اس شعور کو تہذیب کہتے ہیں جو کسی انسانی جماعت میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے اور اسی شعور کے مطابق وہ اپنی زندگی کی تشکیل کرنا چاہتی ہے"[۱] یہ بات تہذیب کے تصوّر کو ہر چند کہ اقدار کے تصوّر سے وابستہ کردیتی ہے مگر اس سے تہذیب کا وہ معروضی تصوّر ہمارے سامنے آجاتا ہے جس کی بنیاد پر ہم تہذیب کے موضوعی پہلو کو بھی بہ آسانی سمجھ سکتے ہیں۔ یعنی افراد کے اخلاق و آداب اور کردار کے وہ عناصر بھی تہذیب کے دائرۂ کار میں آجاتے ہیں جن میں اقدار کی روح موجود ہوتی ہے اور اسی تصوّر کی مدد سے ہم بعض ایسی اشیاء مثلاً آرٹ، تعمیر اور ثقافت کے مادّی مظاہر کو انسانی اقدار کا مادّی اظہار قرار دے سکتے ہیں، جن کے وسیلے سے انسان ایک طرف تو اقدار کا ایک مادّی نظام مرتب کرتا ہے اور دوسری طرف اپنے مادّی اظہارات میں کسی مخصوص تمدّنی عہد کی اجتماعی اقدار کی جھلک بھی دکھلاتا ہے۔ تہذیب کے بارے میں ان نکات سے جو مباحث اُٹھ سکتے ہیں ان کا احاطہ سیّد عابد حسین نے تہذیب کی تعریف متعیّن کرتے ہوئے اس طرح کیا ہے:

> "تہذیب نام ہے اقدار کے ہم آہنگ شعور کا جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے جسے وہ اپنے اجتماعی ادارت میں معروضی شکل دیتی ہے اور جسے افراد اپنے جذبات و رجحانات، اپنے سبھاؤ اور برتاؤ میں اور ان اثرات میں ظاہر کرتے ہیں جو مادّی اشیاء پر ڈالتے ہیں۔"[۲]

سر سیّد کے تہذیبی شعور پر بات کرنے کے لیے ہم کیوں نہ اقدار کے ہم آہنگ شعور کو ہی اپنا نقطۂ ارتکاز بنائیں کہ اس شعور میں مذہب بھی شامل ہوجاتا ہے اور مذہب کے وسیلے سے روحانیت اور مادیت کا مسئلہ بھی۔ اور اقدار کے فقدان کو ہی سر سیّد پر لکھی جانے والی تنقید میں بنیادی حوالے کے طور پر استعمال بھی کیا گیا ہے — سر سیّد کے ناقدین کا کہنا ہے کہ سر سیّد کے تصوّر مذہب میں اقدار کی کوئی گنجائش نہیں۔ اسی لیے یہ دیکھے بغیر

کوئی چارہ نہیں کہ آیا سرسید کی نگاہ صرف مغربی تہذیب کے ظواہر پر تھی اور وہ ان ظواہر کی تقلید کی تلقین میں مصروف رہے یا سرسید کے پیش نظر مذہب اور اقدار کا بھی کوئی تصور موجود تھا؟ ابھی سال دو سال پہلے ڈاکٹر ظفر حسن نے اپنے تحقیقی مقالے "سرسید اور حالی کا تصورِ فطرت" میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سرسید کی تہذیبی اور اصلاحی کاوشوں کا سارا نقص ان کے تصورِ فطرت میں مضمر تھا' اور وہ بھی بالخصوص اس سبب سے کہ وہ مغرب کے اُس تصورِ فطرت کے گرویدہ تھے جو گذشتہ تین چار صدیوں میں انسانی زندگی اور کائنات کی تشریح و تعبیر کا سب سے بڑا وسیلہ سمجھ لیا گیا تھا۔

"سرسید پہلے مسلمان تھے جنھوں نے مغربی افکار کو مسلمانوں سے قبول کروانے کی خاطر مہم چلائی اور ایک منظم تحریک کی بنیاد ڈالی .... سرسید کی تمام خیال آرائیوں کی بنیاد دو لفظوں پر تھی' ایک تو 'فطرت' اور دوسرے 'عقل' فطرت کو انھوں نے خصوصیت کے ساتھ ہر چیز کا معیار بنا ما تھا۔ اتنی بات یہیں عرض کرتے چلیں کہ انسانی تاریخ کی تمام دینی روایتوں اور تہذیبوں میں فطرت کے معنی ایک ہی رہے ہیں اور یہ وہ معنی ہیں جو سرسید کی نیچر سے کوئی مطابقت نہیں رکھتے۔ صرف یورپ ہی ایک جگہ ہے جہاں فطرت کے ایک دوسرے معنی پہنائے گئے ہیں' اور یورپ میں بھی اس سلسلے کا آغاز بہت دیر میں' یعنی سولھویں صدی میں ہوا اور یہ رجحان اپنے عروج کو اُنیسویں صدی میں پہنچا۔"[۳]

شاید اس وضاحت کی ضرورت نہیں کہ فاضل معترض نے سرسید کے تصورِ فطرت اور تصورِ تہذیب کے ڈانڈے خصوصیت کے ساتھ ہابس (Hobbes) اور جان لاک (John Locke) کے تصورِ معاشرت سے ملائے ہیں۔ سرسید نے ہابس' لاک اور ان جیسے سولھویں اور سترھویں صدی کے مفکرین اور سائنس دانوں کے تصورات سے براہ راست کس حد تک واقفیت حاصل کی تھی' یہ تو ایک الگ بحث ہے۔ لیکن یہ بات غلط نہیں کہ مغرب

میں معاشرت اور تہذیب کا جو تصور رائج اور مقبول رہا اس میں تصورِ فطرت اور اس کے مترادف کے طور پر تصورِ عقل کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔ سر سید کے حوالے سے اس نوع کے خیالات سب سے پہلے سر سید کی وفات کے کچھ ہی عرصے بعد یعنی اس صدی کے اوائل میں لکھی گئی وائٹ بریکٹ (Weit Brecht) کی کتاب ہندوستانی اسلام اور جدید تصورات[۲۴] (۱۹۰۵ء) میں بڑی وضاحت اور تفصیل کے ساتھ ملتے ہیں اور ان خیالات کی گونج نہ صرف اس اقتباس میں بلکہ سید طفیل احمد منگلوری اور محمود برکاتی کے خیالات میں بھی موجود ہے۔ محمد حسن عسکری، سلیم احمد، انتظار حسین اور اس سلسلے کی آخری کڑی سید ظفر حسن کے یہاں سر سید کی تنقید کے اس پہلو کی اہمیت کے پیشِ نظر، اسے نظر انداز کر کے گزر جانے یا اس کا الزامی جواب دینے کے بجائے، اس مفروضے کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ کیا سولہویں اور سترہویں صدی کا وہ یورپی تصورِ فطرت جس نے بعد کے افکار پر بہت گہرا اثر ڈالا، اتنا ہی سادہ اور خطِ مستقیم پر مبنی تھا جس کا اظہار مندرجہ بالا اقتباس میں ملتا ہے؟ اور کیا سر سید نے مغربی تہذیب کی فطری اور عقلی تعبیرات کو من و عن قبول کر لیا تھا؟

اس سلسلے میں یوں تو ڈیکارٹ، ہابس، جان لاک، نیوٹن اور جوزف پریسٹلی کے افکار و خیالات سے رجوع کرنا ضروری ہے، لیکن یہاں تفصیل سے گریز کی خاطر دوسرے مفکرین کے مقابلے میں اگر ہابس اور جان لاک کے تصوراتِ معاشرت پر ایک نگاہ ڈال لی جائے تو سولہویں اور سترہویں صدی کے تصورِ عقل اور تصورِ تہذیب و معاشرت کا بنیادی پہلو ضرور سامنے آجائے گا۔ چونکہ ہابس اور لاک کے تصورات ہی مغرب میں فطرت پرستی کی بنیاد سمجھے جاتے رہے ہیں اس لیے مغرب کی تہذیبی تاریخ میں ان دونوں کی اہمیت ہنوز مسلم ہے۔ اتفاق سے سر سید کے معاملے میں ان دونوں کے نظریاتِ فطرت کو خلط ملط کرنے کے باعث سر سید کے فکری اور سماجی تناظر کی بحث میں تعبیر کی غلطیاں طویل عرصے تک پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتی رہی ہیں۔

ڈیکارٹ، ہابس، لاک اور نیوٹن کو سولہویں اور سترہویں صدی کے اُن روشن خیال مفکرین اور ان کے خیالات کو 'عالمانہ خیالات' کا نام دیا جاتا ہے جن کے وسیلے سے یورپ

میں زندگی اور کائنات کے مسائل کی سماجی، عقلی اور سائنسی توجیہات کا سلسلہ شروع ہوا جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ ان مفکرین میں ہابس اور لاک کو مرکزی حیثیت حاصل ہے — ہابس کے سماجی اور مدنی نظریے کے مطابق انسانی فطرت خود غرض واقع ہوئی ہے۔ فطری حالت میں انسان ہمیشہ ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتا ہے، اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ معاشرے کو اس کی فطری کیفیت کے لحاظ سے ازسرِ نو تشکیل دیا جائے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ فطری صورتِ حال اور انسان کی خود غرض جبلت کا مفروضہ قائم کرنے کے باوجود ہابس انسان کی پسند اور خواہش کو 'خیر' اور ناپسندیدگی کو 'شر' سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کسی نوع کی روحانی یا ماورائی طاقت کو نہیں مانتا اور دنیا کے پورے نظام کو کائنات میں ناگزیر طور پر پائے جانے والے علت و معلول کی خود مختی منطق کا تابع گردانتا ہے — ہابس نے اپنے اس نظریے میں اس بات پر زور دیا کہ معاشرے میں شامل انسانوں کی فطری بے اعتدالی کو کوئی حکمراں ہی قابو میں کرسکتا ہے۔ اس طرح ہابس نے جہاں فطرت میں علت و معلول کے رشتے کو باضابطہ قبول کرکے مادیت پرستی کا ثبوت دیا وہیں اس نے اپنے عہد کے مطلق العنان بادشاہوں کی مطلق العنانی کو بھی جائز ثابت کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہابس کے نظریۂ فطرت کو جسمانی قوت، غلامی اور استبداد کا نظریہ کہا جاتا ہے۔

جان لاک قوانینِ فطرت کو تسلیم تو کرتا ہے، لیکن ہابس کے برخلاف وہ یہ بھی کہتا ہے کہ قوانینِ فطرت انسان کی مسرت کے لیے ضرور ہیں مگر انسان فطری صورتِ حال میں خوش نہیں ہے۔ اس لیے غیر مسرت بخش صورتِ حال سے نجات حاصل کرنے اور فطرت کی افراط و تفریط سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے انسان کو گورنمنٹ کی تخلیق کرنی چاہیے اور اپنے فطری اختیارات کو نسبتاً بڑے سماجی مقاصد یا اجتماعی بہبود پر قربان کردینا چاہیے۔ لاک، ہابس کے برخلاف حکمرانی کرنے والے کے اختیارات کی نفی کرتا ہے۔ لاک کے خیال میں فطرت صرف انسان کے وحشیانہ جذبات کا نام نہیں، یہ دراصل عقل کا قانون ہے جو ہمیں عقل کی اہمیت سکھاتا ہے۔ چونکہ سماج کے سارے انسان یکساں ہیں اس لیے ہمیں چاہیے کہ ہم ایک دوسرے کی جان، مال اور آزادی میں دخل انداز نہ ہوں اور دوسروں کو تکلیف نہ پہنچائیں۔[۵] ہابس اور

جان لاک کے ان نظریات میں تجربیت، مادیت، فطرت پرستی اور تعقل کی بالادستی اپنی جگہ، لیکن جان لاک اس اعتبار سے ہابس سے خاصا مختلف ہوجاتا ہے کہ اس کے یہاں فطرت کے ساتھ عقل اور عقل کے ساتھ وجدان کا اقرار بھی ملتا ہے اور اس کے نظریات میں عقیدے کی گنجائش بھی ہے۔

فطرت پرستی کے بنیادی افکار سے متعلق اس اجمالی جائزے سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ فطرت پرستی اور تعقل پسندی کے جو تصورات سولہویں صدی سے لے کر انیسویں صدی تک یورپ کے فلسفیانہ افق پر چھائے رہے وہ اس حد تک مادی نہیں تھے جس حد تک سرسید کے بعض ناقدین نے سمجھ رکھا ہے۔ مزید برآں یہ کہ لاک کے نقطۂ نظر سے تو سرسید کی مماثلت ڈھونڈی جاسکتی ہے، ہابس یا اس قبیل کے دوسرے مفکرین کے افکار سے نہیں۔ اور جہاں تک لاک کا سوال ہے تو اس کے نظریۂ فطرت میں وجدان اور عقیدے کی جو گنجائش ہے اس نے اپنے آپ فطرت پرستی کے خالص مادی نقطۂ نظر میں ایک طرح کا شگاف ڈالنے کا آغاز کر دیا تھا۔ لاک کے حوالے سے جس تعقل پسندی کا ذکر کیا گیا اس کو صرف فطرت پرستی یا عقلیت کی مغربی روایت کا نام دے کر کم سے کم لاک کے نظریۂ معاشرت سے انصاف نہیں کیا جاسکتا۔

تصورِ فطرت ہی کی طرح ڈی ازم کے جس فلسفے کو سرسید کے بعض معترضین نے سرسید کے تصورِ تہذیب کی بنیاد بتایا ہے، اس کی حقیقت بھی دیکھ لینی چاہیے۔ سرسید کے تہذیبی شعور کے ایک اہم ناقد سلیم احمد لکھتے ہیں :

> "دراصل یہ وہی مذہبی فیشن ہے جسے ڈی ازم کہا جاتا ہے۔ ڈی ازم کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا اور کائنات کا تعلق ایسا ہے جیسے گھڑی اور گھڑی ساز کا۔ گھڑی ساز نے گھڑی بنادی۔ اب گھڑی اپنے کل پرزوں کی مدد سے چل رہی ہے، گھڑی ساز کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ سرسید کے قانونِ فطرت کا تصور بھی یہی ہے۔ خدا نے کائنات کو بنادیا اور بے تعلق ہوگیا۔ اب کائنات اپنے قانون کے مطابق خدا کی مداخلت کے بغیر اپنے راستے پر رواں دواں ہے۔ یہ تصور ایک زمانے میں لوگوں کو بہت اچھا

لگا، مگر اس میں خرابی یہ تھی کہ بہت جلد لوگوں کو ایسے بے تعلق خدا کی موجودگی غیر ضروری معلوم ہونے لگی۔ انھوں نے خدا کا انکار کر دیا اور خدا کی جگہ فطرت کو خدا بنا لیا۔"[۵]

سلیم احمد کی اس رائے کے بارے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ ڈی ازم کے فلسفے کو انھوں نے بعض مفکرین کے انفرادی تصورات پر مبنی قرار دے دیا ہے۔ یہ بات جو ڈی ازم کے نام سے بیان کی گئی ہے، دراصل نیوٹن کی ایک تمثیل کی توسیع تھی۔ نیوٹن نے دنیا کو ایک عظیم مشین اور اپنی میکانکی منطق کے اعتبار سے خدا کو ایک میکینک کا نام دیا تھا۔ اس بات کو جوزف پریسٹلی (Joseph Priestly) نے دنیا کو ایک گھڑی اور خدا کو گھڑی ساز کی مثال دے کر سمجھانے کی کوشش کی اور یہ کہا کہ گھڑی اپنی کارکردگی کی حالت میں گھڑی ساز سے بے نیاز ہوتی ہے۔[۶] ان دو انفرادی رایوں سے پتہ چل جاتا ہے کہ یہ خیالات نیوٹن اور پریسٹلی کے ہیں، ڈی ازم کے فلسفے کا اصل الاصول نہیں۔ دوسری بات یہ کہ لارڈ ہربرٹ نے اسی زمانے میں ڈی ازم کے مذہبی اصولوں کو پانچ نکات پر مبنی قرار دیا تھا۔ ان نکات میں اس نے خدا کی عظمت، خدا کی پرستش اور موت کے بعد سزا اور جزا کے تصور کو غیر معمولی اہمیت دی۔[۷] غلط تعبیرات کے مندرجہ بالا نمونوں سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ سرسید کے تہذیبی تصورات پر تبصرہ کرنے والوں میں سے بعض کے یہاں افکار کی تشکیلِ نو اور پیش کش میں کیا تسامحات ہوئے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ سرسید تعقل کے قائل تھے اور ان کا تصورِ فطرت بھی فطرت اور عقلیت کی مغربی روایت سے متاثر تھا اور یہ بات بھی غلط نہیں کہ انھوں نے مذہب اور تہذیب کی تشریح و تعبیر کے لیے فطرت اور عقل کے مغربی تصورات کا استعمال کیا ہے اور یہ بھی درست ہے کہ مذہبی عقائد اور احکامات کے معاملے میں اپنے اس نقطۂ نظر کے سبب سرسید نے بعض ایسے نتائج نکالے ہیں جن سے اتفاق کرنا عقیدے کے معاملے میں سمجھوتہ کرنے کے مترادف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک سرسید کے تہذیبی شعور کا سوال ہے تو اسے صرف تصورِ فطرت کا زائیدہ قرار دینا درست نہیں۔ تصورِ فطرت کی مغربی روایت میں سرسید نہ تو ڈیکارٹ کو قبول کرتے ہیں نہ ہابس کو اور نہ نیوٹن اور اس کے بعد کے دوسرے مادیت پرست سائنسدانوں

و. سرسید اگر کسی ایک فطرت پرست کو اپنے تصورِ تہذیب ومعاشرت کی تفصیل بیان کرتے وے کسی حد تک مثالی نمونہ بنانے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ جان لاک ہے جو اپنے عہد کے فکروں اور سائنس دانوں سے الگ اور مختلف بھی ہے اور مادّے کو ماورائیت سے ہم آہنگ نے کا تاثر دینے کے باعث سرسید کے مذہب پسند ذہن کے لیے ایک سہارے کا کام بھی دے سکتا ہے۔ جان لاک کے نظریات 'فلسفۂ عقلیت کے تین اہم اجزا: ۱۔ تجربیت کے علمی پہلو' ۲۔ افادیت کے اخلاقی تصور' اور ۳۔ انفرادی آزادی کے سیاسی تصور سے کہیں آگے آجاتے ہیں اور عقیدے اور وجدان کی گنجائش بھی پیدا کرتے ہیں۔

سرسید نے تہذیب کے موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے 'شائستگی کیا چیز ہے' کے عنوان سے سائنٹیفک سوسائٹی میں تہذیب' شہریت' قانونِ معاہدہ اور آزادی کی نگہداشت جیسے مسائل پر کچھ اس انداز میں لکھا ہے گویا وہ ساری باتیں جان لاک کے خیالات کی بازگشت ہوں۔ سرسید نے بھی لاک ہی کی طرح عقلیت کے فلسفے کے کارآمد اجزا کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ لاک سے بہت آگے بڑھ کر روحانیت' مذہب اور داخلی روشنی یا ضمیر کی اہمیت کو ہر جگہ' نمایاں کیا ہے۔ یہی سبب ہے کہ جب وہ لکھتے ہیں کہ "کن کن چیزوں میں تہذیب چاہیے" تو بجا طور پر عقائد کی درستی' مذہبی حقائق تک رسائی حاصل کرنے کی سنجیدہ کوشش اور مذہبی تعلیمات سے الگ خطوط پر راہ پانے والی رسوم کی اصلاح کی ضرورت پر اصرار کرتے ہیں۔ سرسید درستیٔ عقائد کے بارے میں لکھتے ہیں:

> "ہندوستان میں مسلمانوں کے عقائدِ مذہبی جو ان کی کتابوں میں لکھے ہیں وہ اور ہیں اور جو ان کے دلوں میں ہیں اور جن کا ان کو یقین بیٹھا ہوا ہے وہ اور ہیں۔ ہزاروں عقائدِ شرکیہ ان کے دلوں میں ہیں، پس ان کی تہذیب کرنا اور اپنے عقائد کو سنتِ اسلام کے مطابق کرنا اور اور اسی پر یقین رکھنا' تہذیب و شائستگی حاصل کرنے کی اصل جڑ ہے۔"[۹]

آگے اپنے اسی مضمون میں 'ترقیٔ بعض مسائل مذہبی' کے ذیلی عنوان کے تحت وہ رقمطراز ہیں:

"جہاں مذہب کے بعض صحیح اور اصلی مسائل ایسے ہیں جن کی پوری تحقیق و تدقیق اب تک نہیں ہوئی اور اگرچہ وہ مسائل فی نفسہٖ صحیح و درست ہیں، الا بیان واضح اور تحقیق کامل نہ ہونے کے سبب، علوم عقلیہ کے برخلاف اور تہذیب و شائستگی کے مخالف معلوم ہوتے ہیں۔ پس ہم کو ان کی تشریح و تفسیر میں تہذیب کرنی چاہیے۔"

ان دونوں اقتباسات سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ سرسیّد کے نزدیک مذہب کی غلط تفہیم یا مذہبی معاملات میں بدعات کے عمل دخل سے اجتناب کو کیا اہمیت حاصل ہے۔ تہذیب کے نام سے وہ صرف توہمات کے ترک کرنے اور غیر مذہبی تصورات کی اصلاح کی بات نہیں کرتے بلکہ مذہب کی بنیادی باتوں، نصِ قطعی اور احادیثِ رسول کی تحقیق و تدقیق کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ اگر سرسیّد کے نزدیک تہذیب کا دارومدار مغربی تہذیب کے ظواہر پر ہوتا تو نہ انھیں مذہب کی اہمیت پر زور دینے اور مذہب کی صحیح شکل و صورت کو باقی رکھنے پر اصرار کرنے کی ضرورت تھی اور نہ مذہب کے وسیلے سے انسانی زندگی میں راہ پا جانے والی اقدار پر۔ سرسیّد کے تصورِ تہذیب میں مذہبِ اسلام کی مرکزی حیثیت اس لیے بھی باقی رہتی ہے کہ وہ اسلام کو ایک ایسے معقول، قابلِ فہم اور کردارساز مذہب کے طور پر دیکھتے اور پیش کرتے ہیں جس سے وابستہ رہ کر مسلمانوں کے اندر تہذیبی اور معاشرتی خرابیاں مشکل سے پیدا ہوسکتی ہیں۔ سرسید لکھتے ہیں:

"اسلام نے جن چیزوں کو اچھا یا بُرا بتایا ہے وہ وہی ہیں جو فطرت کی رو سے اچھی یا بُری ہیں۔ پس وہ بُری چیزوں سے بچنے کی، ان کو یقینی بُرا مان کر اور اچھی چیزوں کے حاصل کرنے کی ان کو یقینی اچھا جان کر کوشش کرتے ہیں اور ٹھیٹ مسلمان اور سچے تابعدار سچّی شریعت کے ہوتے ہیں۔ گناہ بھی کرتے ہیں اور گنہگار بھی ہوتے ہیں، مگر دغاباز اور مکّار اور ریاکار نہیں ہوتے۔"[۲۱]

سرسیّد کے افکار میں فطرت کی جو معنویت ہے وہ اس اقتباس میں اسلام اور فطرت

کے بارے میں مطابقت ثابت کرنے کی کوشش سے عیاں ہے۔ سرسید کا امتیاز یہ ہے کہ وہ نظریۂ فطرت کو اپنے خیالات اور معتقدات کے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں، نظریۂ فطرت کی دی روایت کے سامنے ہتھیار نہیں ڈال دیتے۔ سرسید نے تہذیب سے متعلق اپنے متعدد مضامین میں مذہب کو اس کی اصلی حالت میں دیکھنے اور رائج کرنے کی بات کہی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مذہب کی غلط تشکیل اور مذہبی مسائل کی غلط تفہیم بھی انسان کو تہذیبی اعتبار سے آگے بڑھنے سے روکتی ہیں:

"غلط مذہب بلاشبہ تہذیب کا بڑا مانع ہے۔ اگر سچے مذہب میں غلط خیالات اور بے جا تعصبات اور مسائلِ اجتہادیہ اور عقائدِ قیاسیہ اس طرح پر مل جایا کریں کہ عملاً اور اعتقاداً اصلی احکام مذہبی میں اور ان میں کوئی تفرقہ اور تمیز باقی نہ رہے۔ بلاشبہ وہ انسان کی ترقی اور تہذیب کا مثل مذہب غلط کے مانع قوی ہے۔ الا سچا مذہب، جیسا کہ مذہب اسلام ہے، وہ کبھی حارج ترقی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس مذہب کے احکام اور تہذیب و شائستگی کے کام دونوں متحد ہوتے ہیں۔"[11]

مندرجہ بالا اقتباسات میں سے ایک میں مذہبی مسائل کی تحقیق اور علوم عقلیہ سے اس کی تطبیق پر زور دیا گیا ہے۔ یہ ناقدینِ سرسید کا وہی نکتہ ہے کہ سرسید، مذہب اور تہذیب دونوں کو علومِ عقلیہ اور تصورِ فطرت پر پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس اقتباس کے آخری جملے میں بھی مذہب کے احکام اور تہذیب و شائستگی کے کام کو متحد بتایا گیا ہے۔ یہ بھی درحقیقت اسی منطق کی توسیع ہے کہ جب مذہب اسلام کی مطابقت، فطرت کے اصولوں سے ثابت کی جا سکتی ہے تو تہذیب کے فطری اور معاشرتی اصولوں کو بھی ان سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ سرسید کے تہذیبی تصورات پر جو اعتراضات کیے جاتے رہے ہیں۔ ان کا مرکزی حوالہ سرسید کا یہی رویہ ہے۔ یہ رویہ سرسید کے نقطۂ نظر کا حصہ بن کر نہ تو مذہب دشمن رہ جاتا ہے اور نہ اقدار بیزار۔۔۔ اس کے باوجود سرسید کے تہذیبی شعور کا جائزہ لینے والے دانش وروں میں سے بیشتر نے فکرِ سرسید کے محرکات، ان کے زمانے کی غیر معمولی صورتِ حال اور مسلمانوں کی اجتماعی

ہزیمت اور بے یقینی کے احساس' جیسے تناظر کو یکسر نظر انداز کر کے سرسید کو عام سماجی اور سیاسی صورتِ حال میں اصلاحی کام کرنے والوں کی حیثیت سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ انیسویں صدی کے نصف اوّل کی زوال آمادہ مغل تہذیب اور نصف ثانی میں گذشتہ تین سو سال سے رفتہ رفتہ اپنی بالادستی کا لوہا منوانے والی مغربی تہذیب کی یلغار نے ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کی تشکیلِ نو کے علاوہ کوئی راہِ فرار ہی باقی نہیں رکھی تھی۔ اس پس منظر میں بھی سرسید نے محض اپنی اختراعی قوت اور اندھی تقلید سے کام نہیں لیا بلکہ انھوں نے جہاں مغربی تہذیب کے اُن عناصر کی تلاش و جستجو کا آغاز کیا جن کی مدد سے وہ مسلمانوں کی مذہبی شناخت کو باقی رکھتے ہوئے ان کو تعلیمی اور تہذیبی طور پر عالمی معیاروں سے آشنا کرادیں' وہیں سرسید نے اپنے ماضی کی تاریخ میں ایسے علماء اور دانش وروں کا لائحۂ عمل بھی دیکھا جن کو اپنے اپنے زمانے کی اضطراری صورتِ حال میں توازن اور اعتدال کی راہ کا انتخاب کرنا تھا۔ اس نقطۂ نظر سے اسلامی تاریخ میں ایسی کئی مثالیں ان کے سامنے آئیں جن سے سرسید کے رویّے کو توثیق ملی۔ اس سے پہلے کہ اسلامی تاریخ کے بعض دانش وروں کے طریقِ کار اور سرسید کی معاصر صورتِ حال کا ذکر کیا جائے' بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ایک نگاہ کچھ اور ایسے اعتراضات پر ڈال لی جائے جن کی زد براہِ راست یا بالواسطہ سرسید کے تصورِ تہذیب اور نظامِ اقدار پر پڑتی ہے اور یہ دیکھنے کی بھی ضرورت ہے کہ ان اعتراضات میں انیسویں صدی کے تہذیبی دباؤ اور مسلمانوں کی سماجی اور سیاسی حیثیت کو بھی کوئی اہمیت دی گئی ہے یا نہیں ـــ محمد حسن عسکری اپنے ایک مشہور مضمون 'پیروی مغرب کا انجام' میں لکھتے ہیں :

> "پیروی مغرب کے صرف ایک معنی ہو سکتے ہیں اور وہ یہ کہ ہم مغرب کا طرزِ احساس قبول کرلیں۔ لیکن ہم نے تھوڑی دیر کے لیے رک کر یہ نہیں سوچا کہ ہمارا طرزِ احساس کیا تھا اور اس میں کوئی تبدیلی بھی آئی یا نہیں۔[۱۲]"

عسکری اس بیان کی وضاحت اپنے دوسرے مضمون میں مشرق اور مغرب کی تہذیبوں میں تفریق اور ان کے مابین خطِ امتیاز کھینچ کر کرتے ہیں :

> "انسانی تاریخ کی عظیم ترین اور روایتی تہذیبیں تین ہیں' چینی' ہندو اور

اسلامی، یونانی، یہودی اور ازمنۂ وسطیٰ کی عیسوی تہذیبیں اپنی اپنی جگہ قابلِ قدر ہیں، لیکن کسی نہ کسی اعتبار سے نامکمل ہیں۔ موجودہ مغرب کسی طرح روایتی تہذیب کے دائرے میں آتا ہی نہیں۔ کیونکہ اس میں روایت کا وجود نہیں، بلکہ یہ بات بھی مشکوک ہے کہ جس معاشرے میں تہذیبِ نفس کا کوئی مرکزی اصول نہ ہو اسے تہذیب کہہ بھی سکتے ہیں یا نہیں۔"[۱۶]

انسان کے طرزِ احساس کا جو تعلق تہذیب اور روایت سے ہوتا ہے یہ کسی کی نگاہ سے مخفی نہیں۔ لیکن اگر مغرب میں کسی تہذیبی روایت کا وجود نہیں تو مغربی تہذیب کی مادیت اور انسان پرستی اور عقل پرستی کو عسکری صاحب اپنی متعدد تحریروں میں تہذیب نہیں تو اور کیا مان کر تنقید کا نشانہ بناتے رہے ہیں؟ اور خود عسکری کے فکری سلسلۂ نسب میں شامل دانشور خصوصاً سلیم احمد اور ڈاکٹر ظفر حسن، فطرت پرستی اور عقلیت کی کس مغربی روایت اور تہذیبی مادیت کو سرسید کے تہذیبی شعور کی تنقیص کے حربے کے طور پر استعمال کرتے ہیں؟ سلیم احمد کا ذکر آگیا ہے تو اس ضمن میں سلیم احمد کے اندازِ تنقید کا ایک نمونہ آپ بھی ملاحظہ کریں:

"سرسیّد اور حالی افراد کے نام نہیں ہیں بلکہ رجحانات کے نام ہیں۔ مغربی تہذیب سے مڈبھیڑ کی اولین کش مکش میں ان لوگوں نے جن خیالات اور رویوں کا اظہار کیا وہ لاشعوری طور پر جڑ پکڑ چکے اور ایسے لوگوں کی ایک بڑی تعداد پیدا ہو چکی تھی جو مغربی خیالات کو قبول کرنے کے لیے نہ صرف تیار بلکہ بے چین تھے۔ چنانچہ سرسیّد اور حالی نے جب ان خیالات کا اظہار کیا تو نہ صرف بڑی واہ واہ ہوئی بلکہ انھیں عہدِ جدید کے اماموں میں تسلیم کر لیا گیا۔"[۱۷]

محمد حسن عسکری اور سلیم احمد کے اعتراضات میں جس مشرقی روایت و تہذیب کو مرکزی روایت کے نام سے بار بار یاد کیا گیا ہے اس کا ذکر ایک سے زیادہ بار آچکا ہے، اس لیے اس کی مزید تکرار کی ضرورت نہیں، البتہ اس بات کی طرف توجہ دلائی جا سکتی ہے کہ محمد حسن عسکری، سلیم احمد اور ان کے

ہم خیال 'پاکستانی مستشرقین' (مستشرقین کی اصطلاح کو نامناسب موقع پر استعمال کرنے کی ضرورر
اس لیے پیش آئی کہ اس لفظ سے مراد ان مشرق پسندوں سے ہے جو مغرب کی راہ سے ہوتے ہ
مشرق کی طرف سے آئے ہیں) کے مضامین میں اسلامی تاریخ، مذہبی روایت اور مسلمان دانشو
کا ذکر تو کثرت سے ملتا ہے لیکن معتزلہ، ابن رشد، امام غزالی اور یہاں تک کہ شاہ ولی اللہؒ
دہلوی جیسے تاریخ ساز مفکروں کا ذکر نہیں ملتا جنھوں نے صحیح معنوں میں اپنی دانش کا استعمال کر
کی کوشش کی ہے۔ اگر متذکرہ علماء متکلمین اور مذہبی دانشوروں پر ان حضرات نے تفصیل سے
لکھا ہوتا تو اس سلسلے میں ان کے موقف کا صحیح اندازہ لگایا جاسکتا تھا جب کہ حقیقت حال یہ ہے
کہ معتزلہ نے زیادہ شدت اور انتہا پسندی کے ساتھ اور ابن رشد اور امام غزالی نے قدرے
توازن اور اعتدال کو برقرار رکھتے ہوئے اسلام کی معاصر عقلی تعبیرات کی وہی روایت قائم
ہے جس کو بعد میں شاہ ولی اللہ اور سرسید احمد خاں نے آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ اس
کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ قرآن کریم کی تفسیر میں عقائد و احکام کی عقلی تعبیرات کر
سرسید احمد خاں نے ایک بڑے تسامح کا ارتکاب کیا۔ اس تسامح کا عملی جواب امت مسلمہ
طرف سے ان کو یہ ملا کہ ان کی تفسیر اس حد تک ناقابل اعتنا گردانا گیا کہ وہ طاق نسیاں کی زینت
بن کر رہ گئی۔ سرسید کے لیے شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ ایک بصیرت افروز کتاب
ثابت ہوئی تھی، اس لیے کہ حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب نے شعائر اسلامی کی فلسفیانہ اور عقلی
توجیہہ اس لیے کی تھی کہ ان کے زمانے کے روشن خیال مسلمان اگر چاہیں تو اپنے مذہب کو عقل
کی کسوٹی پر بھی پرکھ کر دیکھ سکیں۔ سرسید نے بھی اپنے نظام افکار کو اسی طرح مرتب کیا ا
شاہ ولی اللہ ہی کی طرح اس بات کی کوشش کی کہ مذہب کی عقلی توجیہات کے وسیلے سے اپ
زمانے کے تعلیم یافتہ اور سماجی دباؤ کی کش مکش میں مبتلا مسلمان اپنے دل سے ان شکوک و شبہا
کا ازالہ کر سکیں جو مذہب کی طرف سے احساس مغلوبیت کے نتیجے میں پیدا ہو گئے تھے۔

سرسید احمد خاں نے شاہ ولی اللہ کی اس روایت کی نہ صرف توسیع کی بلکہ ان کو مغ
فکر و فلسفے کی تاریخ کے مطالعے کا جو موقع ملا تھا، اس ضمن میں اس سے بھی خاطر خواہ فائدہ اٹھ
سرسید کے متقدمین علماء کو یہ موقع ظاہر ہے کہ نہیں ملا تھا، چنانچہ سرسید نے قیام انگلستان

زمانے میں حاصل کی گئی نئی معلومات اور اسلامی تاریخ کے بعض غیر رسمی فکری رجحانات کی آمیزش سے اپنے لیے ایک جامع نظامِ فکر مرتب کیا۔ اس نظامِ فکر میں اقدار کو زیریں لہروں کی طرح باقی رکھنا اور برصغیر میں مسلمانوں کی اجتماعی عزتِ نفس کی بحالی کو اپنا بڑا مقصد قرار دیا۔ یہی سبب ہے کہ سرسیّد کے تصورِ تہذیب کی اوپری سطح پر روحانیت اور اخلاقی اقدار کا ذکر کم ملتا ہے لیکن سماجی اور تہذیبی اصلاح کے ہر پہلو میں کہیں نہ کہیں اخلاقی اقدار کی موجودگی کو واضح طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے ۔۔ سرسیّد مسلمانوں کو وسیع معنوں میں ایک مہذب انسان بننے کا مشورہ بھی دیتے ہیں اور معاصر تہذیب کے فیوض و برکات سے انھیں مستفید بھی کرانا چاہتے ہیں۔ لیکن وہ اس بات کو کبھی فراموش نہیں کرتے کہ دنیاوی فلاح کے کسی بھی تصور کے نام پر عقیدے اور ایمان کے ساتھ سمجھوتہ نہیں کیا جا سکتا۔ سرسیّد اپنے تہذیبی شعور کی مدد سے مشرق اور مغرب کی اعلیٰ روحانی اور مادّی قدروں کو ہم آہنگ کرتے ہیں' اور ان دو عناصر کی شمولیت سے ایک نئے تصورِ تہذیب کی داغ بیل ڈالتے ہیں۔ یہ وہی تہذیبی تصور ہے جس کا عرفان بعد میں علامہ اقبال نے حاصل کیا اور مشرق کی روحانیت (یا جمال) اور مغرب کی مادیت (یا جلال) کو ہم آمیز کر کے انسانِ کامل کا خواب دیکھا تھا۔ اگر سرسیّد کے بعد کے زمانے میں اقبال یہ محسوس کر سکتے ہیں :

لے گئے تثلیث کے فرزند میراثِ خلیل
خشتِ بنیادِ کلیسا بن گئی خاکِ حجاز

تو پھر سرسیّد نے اگر اقبال سے پہلے تثلیث کے فرزندوں کی تہذیب کے عمدہ عناصر کو اپنے نظامِ اقدار کا حصہ بنانے کی کوشش تو اسے سرسیّد کے تہذیبی شعور کا اجتہادی پہلو کیوں نہ قرار دیا جائے۔

تہذیب کا لفظ اگر اپنے اصلاحی معنوں میں تصوّرِ اقدار اور اس کی موضوعی اور مادّی تمام جہات کا اعادہ کرتا ہے تو سرسیّد کا تہذیبی شعور صحیح معنوں میں ایک ایسا ہمہ گیر تہذیبی شعور تھا جس میں روحانیت کے ساتھ مادیت اور دنیا کے ساتھ دین کا توازن برقرار رکھنے کا رجحان نمایاں ہے۔ سرسیّد کے تہذیبی رویّے کو ان کے پورے دائرۂ کار کے تناظر میں رکھ کر

نہ دیکھنے کا نتیجہ اب تک سہل پسندانہ فیصلوں اور فتووں کی شکل میں آیا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ سرسیّد کے فکر و عمل کو انیسویں صدی کی سماجی اور سیاسی صورت حال' اسلامی اور مغربی فکر کی تاریخ اور تشکیک اور بے یقینی کی سرحد پر کھڑے ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی کیفیت' جیسے تمام مسائل کو پس منظر میں رکھ کر ازسرِنو مطالعے کا موضوع بنایا جائے۔ یہ مضمون سرسیّد کے تہذیبی شعور کا پورا سیاق و سباق متعین کرنے کی محض ابتدائی کوشش ہے' سرسیّد کے تہذیبی رویّے کی وکالت نہیں۔ اس لیے کہ سرسیّد کے تہذیبی شعور اور سماجی بصیرت کی قدر و قیمت کے تعین کا کام ہنوز غیر مشروط ذہن اور صحیح زاویۂ نگاہ کی تلاش میں ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ قومی تہذیب کا مسئلہ' سیّد عابد حسین' ص ۱۴ اور Encyclopedia Britannica P. 657-60 (1982)

۲۔ قومی تہذیب کا مسئلہ' سیّد عابد حسین' صفحات ۱۴۔۱۵

۳۔ سرسید اور حالی کا تصوّرِ فطرت' ڈاکٹر سید ظفر حسن' ص ۱۱۶

۴۔ Indian Islam and Modern Thought Weit Breacht(1905)

۵۔ Backgrounds of American Literary Thought P. 84 Q.W. Horton & H.W. Edward

۶۔ اسلامی تہذیب' جدید تہذیب اور ادب (رسالہ روایت ۱ لاہور) ص ۲۶۲

۷۔ Backgrounds of American Literary Thought P. 59

۸۔ ایضاً۔ ۹۔ منتخب مضامین سرسیّد' مرتبہ: عتیق احمد صدیقی' ص ۱۷

۱۰۔ مقالات سرسیّد حصہ سوم' مرتبہ: محمد اسمٰعیل پانی پتی' حصہ دوم ص ۲۲

۱۱۔ مقالات سرسیّد' مرتبہ: عبداللہ خویشگی ص ۵۰

۱۲۔ پیرویِ مغرب کا انجام (ستارہ یا بادبان)' محمد حسن عسکری' ص ۱۰۳

۱۳۔ مشرق کی بازیافت' مرتبہ: ابوالکلام قاسمی' ص ۳۳۔ ۱۴۔ روایت ۱ لاہور' ص ۳۶۳

سرسیّد: معاشی افکار اور ترقیاتی منصوبے

شاہ محمد وسیم

سرسیّد، ان کے افکار اور ان کی تحریک پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور لکھا جا رہا ہے۔ ان کی نظر آفاقی تھی۔ ان کے اصلاحی اور ترقیاتی منصوبے معاشیات کا احاطہ بھی لیے ہوئے تھے۔ وہ ہندوستانیوں کی ہمہ جہت ترقی کے خواہاں تھے۔ وہ شخصی ترقی کے ساتھ ساتھ اجتماعی اور قومی ترقی پر زور دیتے تھے کیونکہ "قومی ترقی مجموعہ ہے شخصی محنت، شخصی عزّت، شخصی ایمان داری، شخصی ہمدردی کا۔ اسی طرح قومی تنزل مجموعہ ہے شخصی سستی، شخصی بے عزتی، شخصی بے ایمانی، شخصی خود غرضی اور شخصی بُرائیوں کا۔"[1]

سرسیّد نے ہندوستانیوں اور خاص کر مسلمانوں کے زوال و پستی کا خود مشاہدہ کیا تھا۔ ان کی آنکھوں نے عروج مہر بھی دیکھا تھا اور دوپہر بھی۔ غدر جس میں کچھ کر گزرنے اور نئی صبح کی آرزو تھی، روح کی تڑپ اور ایک کچلی ہوئی قوم کے اقدامات اپنے اظہار کے ساتھ جلوہ گر تھے، اپنے ساتھ بربادیاں بھی لے کر آیا۔ انگریزوں نے منصب اور جاگیریں چھیننا شروع کر دیں۔ ایک بدگماں حکومت مسلمانوں کو غیظ و غضب کی نگاہوں سے دیکھ رہی تھی۔ لہٰذا عہدوں سے محرومی، اقتصادی بدحالی اور سماجی تنزل لوگوں کے حصّے میں آئے۔ دبدبہ اور وقار جاتے رہے۔ سرسیّد نے قوم کے اس غم کا اظہار اس طرح کیا کہ "جو حال اس وقت قوم کا تھا وہ مجھ سے دیکھا نہیں جاتا تھا۔۔۔ آپ یقین مانیے کہ اس غم نے مجھے بڈھا کر دیا۔"

نیز یہ کہ :

"ہم نے ایک نوابزادے کو جو ابھی غدر میں تباہ ہوا تھا' دیکھا تو ہم کو شبہ ہوا کہ شاید یہ کوئی تمباکو فروش ہے. ہم نے انشاء اللہ خاں کے پوتے کو بھی دیکھا ہے اور ہم کو ان کی حالت اور صورت سے ہرگز اس بات کا یقین نہ ہوتا تھا کہ ایسے نامور کی نسل میں ایسا شخص بھی ہو سکتا ہے؛ ہم نے بادشاہ زادے بھی دیکھے جو گولہ کبوتر کو سیٹی پر لگانے اور طوطوں کو پنجروں پر اڑانے اور بٹیروں کو لڑانے کے سوائے اور کوئی نشان شاہزادگی نہ رکھتے تھے اور جب ہم نظر کرتے تھے تو ہم کو تو اعتراف کرنا پڑتا تھا کہ بلا شبہ یہ قوم تباہ ہو جانے کے لائق ہے۔"[۲۲]

اس تجزیے کے ساتھ ساتھ اگر ہم واقعات' خیالات اور رجحانات کا بھرپور احاطہ کریں تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ "انیسویں صدی کا ہندوستان اپنی کامیابیوں اور ناکامیوں کے لحاظ سے سترھویں اور اٹھارہویں صدی کا زائیدہ تھا لیکن ہر زمانی تسلسل کی طرح نہ تو خالص ارتقائی نہ خطِ مستقیم کی طرح سیدھا' روایتوں کی سخت جانی' تہذیبی اثرات کے اختلاط' معاشی تغیرات اور سیاسی حالات نے ایسے پیچیدہ، مرکب اور متضاد عناصر پیدا کر دیے تھے کہ تصورات اور اقدار کے نئے نئے حلقے بن گئے تھے جو زوال پذیر معاشی حدوں کے اندر اپنے پچاری رکھتے تھے. یہ ہلچل اور اضطراب' بننے اور بگڑنے کی یہ جدوجہد اور کش مکش نہ بے معنی تھی اور نہ اتفاقی بلکہ اس کے اندر مرنے اور پیدا ہونے کا کرب تھا' کسی سانچے میں ڈھل جانے کی بے چینی تھی' بگاڑنے کا غم اور خوف اور بنانے کا احساس و ولولہ تھا اور یہ سب کچھ صدیوں کے کچلے ہوئے ارمانوں اور خوابوں' مشرق و مغرب کے تصادم سے پیدا ہونے والے تاریخی تقاضوں کا نتیجہ تھا. اس حرکت اور ذوق نمود کی ایک شکل وہ تحریک تھی جو "علی گڑھ تحریک" کے نام سے موسوم کی جاتی ہے۔"[۲۳] اور اس کے روح رواں تھے سرسید احمد خاں۔

غدر کے بعد صورت حال یہ تھی کہ مسلمان انگریزی تعلیم میں بہت پچھڑے ہوئے تھے اور جو مسلمان انگریزی پڑھ بھی لیتے تھے، انھیں بعض اوقات نوکریاں صرف اس بنا پر نہ دی جاتی

تھیں کہ وہ مسلمان تھے۔ یہ بات اُڑیسہ کے مسلمانوں کی عرضداشت سے واضح اور ثابت ہوجاتی ہے، جس میں منجملہ اور باتوں کے انھوں نے یہ بھی لکھا تھا:

"اگر بیس روپے ماہوار کی نوکری بھی مرحمت ہوجائے تو ہم دنیا کے سب سے دور دراز مقامات تک سفر کرنے ہمالیہ کی برفانی چوٹیوں پر چڑھ جانے اور سائبیریا کے سنسان بیابانوں میں بھٹکتے پھرنے کو خوشی سے تیار ہیں۔"

یہ بات تو ان باہمت اور غالباً باصلاحیت مسلمانوں کی تھی۔ ورنہ عام طور پر مسلمان جس معاشرے اور ماحول میں سانس لے رہا تھا، وہاں جہالت کا بول بالا تھا، تعلیم عام نہ تھی، فرسودہ خیالی نے دلوں کو پژمردہ کر دیا تھا۔ ہمت جواب دے چکی تھی اور وقت تھا کہ نئے تقاضوں اور نئی حکمتِ عملی کا طلب گار۔ تعلیم جو مروج تھی، وہ اس طرح کی تھی:

"جو علوم مسلمانوں میں مروج ہیں وہ بلاشبہ غیر مفید ہیں اور حسبِ احتیاج وقت نہیں ہیں اور یہی باعث ان کی مفلسی اور محتاجی کا ہے کیونکہ مفلسی کا اصل سبب جہل ہے اور غیر مفید علوم کا عالم اور جاہل دونوں برابر ہیں۔ اس لیے کہ اس سے نہ لوگوں کو کچھ فائدہ پہنچتا ہے اور نہ وہ خود کچھ اپنا بھلا کر سکتے ہیں، جو تعلیم کہ حسب احتیاج وقت نہ ہو وہ غیر مفید ہوتی ہے اور جیسا کہ ایک عقلمند آدمی کا قول ہے اگر حسب احتیاج وقت لوگوں کی تعلیم و تربیت نہ ہو تو اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ لوگ اول مفلس اور محتاج اور پھر نالائق اور کاہل اور پھر ذلیل و خوار اور پھر چور و بدمعاش ہوجاتے ہیں۔"[۴۹]

اسی لیے سرسید نے ہندوستانیوں اور خاص کر مسلمانوں کو جو پچھڑے ہوئے تھے، ترغیب دلائی کہ وہ اپنی اولادوں کو جدید تعلیم کی دولت سے مالا مال کریں۔ کیوں کہ اس کے بغیر حقیقی ترقی ناممکن ہے۔ وہ عربی زبان کی تحصیل کے بھی قائل تھے کیوں کہ یہ "ہمارے باپ دادا کی مقدس زبان ہے جو فصاحت و بلاغت میں سمنک زبانوں میں لاثانی ہے (اور) اس زبان میں

ہمارے مذہب کی ہدایتیں ہیں" لیکن ساتھ ہی یہ آوازہ بھی بلند کرتے تھے کہ "جبکہ ہماری معاش، ہماری بہتری، ہماری زندگی باآرام بسر ہونے کے ذریعے بلکہ ہمارے اس زمانے کے موافق انسان بنانے کے وسائل انگریزی زبان سیکھنے میں ہیں تو ہم کو اس طرف بہت توجہ کرنی چاہیے"[۵]

اس طرح سرسیّد کے نظریات موجودہ زمانے کے نظریے پیشہ ورانہ تعلیم (Professional Education) سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں کہ تعلیم برائے تعلیم ہی نہ ہو بلکہ اس کا مقصد اس کے حامل کی سماجی، اقتصادی اور ثقافتی زندگی کو بہتر سے بہتر بنانے سے تعبیر ہو تاکہ تعلیم ذریعۂ ترقی بن جائے۔ سرسیّد تعلیم کے ساتھ ساتھ تربیت کو اس کا جائز مقام عطا کرنے کے طرفدار تھے۔ تعلیم و تربیت کے بغیر ترقی اور خوشحالی ناممکن ہے۔ وہ تعلیم نسواں کے بھی قائل تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ انھیں بھی جدید تعلیم دی جائے۔ انھیں دست کاری اور مختلف النوع صنعت و حرفت اور کاموں کی تعلیم دی جائے۔ یہ خیال اس بات کا غماز ہے کہ سرسیّد جانتے تھے کہ صنعت و حرفت اور پیشہ ورانہ مہارت انسان کی معاشی حالت کو بدل سکتے ہیں۔ اس طرح بتدریج معدوم ہونے والی چھوٹی اور گھریلو صنعتیں اپنی حیاتِ نو بھی پاسکتی تھیں۔ کیوں کہ ملک میں گھریلو اور چھوٹی صنعتیں جو روزگار کا باعث اور آمدنی کا ذریعہ تھیں، رفتہ رفتہ انگریز، ڈچ، پرتگالی اور فرانسیسی تاجروں کے ہاتھوں اس تیزی سے زوال پذیر ہو رہی تھیں کہ وہ اپنی اپنی مشینوں سے بنائی جانے والی مصنوعات کی کھپت کے لیے ہندوستان میں بازار بڑھاتے جاتے تھے۔ صنعتی مراکز سورت، ڈھاکہ، مرشدآباد سب ہی اقتصادی بدحالی اور بربادی کے دہانے پر پہنچ چکے تھے۔ ہاتھ کرگھا کی صنعت لنکا شائر کے سوتی مل کے سامان کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو چکی تھی۔ شاہی کے زوال نے کاریگروں اور صنعت گروں کو مفلس کر دیا تھا۔ کیوں کہ ان کے سامان کا منہ مانگا دام دینے والے راجہ، مہاراجہ اور نواب نہ رہے تھے۔

سرسیّد نے برمحل تدبیر کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے آنے والے وقت میں خطرات سے آگاہ کیا۔ ان کا خیال تھا کہ جس تیزی سے بربادی ہو رہی ہے اس کی وجہ سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ آیندہ چند سالوں میں مسلمانوں کو اصطبل، باورچی خانوں اور گھاس چھیلنے کے ٹھکانوں کے علاوہ اور کہیں نہ پایا جاسکے گا۔

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، صنعت و حرفت اور گھریلو دھندے زوال پذیر ہو کر تباہی سے جا ملے تھے۔ اقتصادی بدحالی اور جمود کا دور دورہ تھا۔ علوم جو مسلمانوں میں رائج تھے۔ حسب احتیاج وقت نہ تھے کہ سہارا بنتے۔ سرسید کی آرزو تھی:

"میں ہندوستانیوں کی ایسی تعلیم چاہتا ہوں کہ اس کے ذریعے ان کو اپنے حقوق حاصل ہونے کی قدرت ہو جائے۔ اگر گورنمنٹ نے ہمارے حقوق اب تک ہم کو نہیں دیے ہیں جس کی ہم کو شکایت ہو تو بھی ہائی ایجوکیشن وہ چیز ہے کہ خواہ مخواہ طوعاً و کرہاً ہم کو دلا دے گی۔"

جدید اور اعلیٰ تعلیم ہی ہر دور کی پکار اور اس کی ضرورت رہی ہے۔ تعلیم تو تعلیم ہے لیکن محض تعلیم برائے تعلیم کا تصور انسان کو صحنِ عالم میں کامیابی کے ساتھ سرگرم عمل رہ کر اپنی ہر ضرورت پوری کر لینے کی طرف رہبری نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر بدلتے ہوئے وقت کے ساتھ علوم و فنون اپنی ہیئت اور رنگ روپ بدلتے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر خود علم تاریخ کو لیجیے۔ کل تاریخ صرف درباروں، حکمرانوں، شہزادوں اور محلوں اور ان سے وابستہ لوگوں کے حالات اور طبقۂ اشراف کے احکام اور ارشادات کو قلمبند کرنے، ان کے خیالات و افکار کے اظہار کو یکجا کرنے اور جنگوں اور صلح کے معاہدوں کے تاریخ وار بیان کا نام تھا۔ مگر وقت بدلتا رہا، اقدار اعلیٰ متقرر ہوتے رہے۔ پیمانے اور سانچے بدلتے گئے۔ خود سماجی، اقتصادی اور سیاسی ڈھانچے نظریات کے ساتھ ساتھ بدلتے گئے اور اب تاریخ حیاتِ انسانی کے رنگا رنگ احساسات، اقدامات، سربلندی، سرفرازی، فتوحات، شکست و صلح، دکھ درد، بربریت اور انسانیت کے تصادم سے پیدا شدہ صورت حال اور افکار، انسانیت کی ارتقا، ایجادات اور موجودات کو خود اصولوں کی زرّیں راہ گذاروں سے استقامت اور سربلندی کے ساتھ گزرنے اور گزارنے کا نام بھی ہے۔ سرسیّد کہا کرتے تھے کہ عالمی تاریخ کا علم بہت نازک مراحل کا رُخ موڑ سکتا ہے۔ وہ خود تاریخ کو انسان کی حاصل شدہ کامیابیوں اور ناکامیوں کی تفصیل کی طرح دیکھنے کے قائل تھے۔ ان کے خیال میں یہی بات ہمیں غلطیاں کرنے اور ٹھوکریں کھانے سے بچا سکتی ہے۔

کچھ بھی ہو سرسیّد تمام تر امیدیں جدید اعلیٰ تعلیم سے وابستہ کیے ہوئے تھے۔ وہ چاہتے

تھے کہ اخلاق بلند ہوں، طرزِ معاشرت میں نفاست ہو اور معاشی ترقی کی راہیں ہموار ہوں۔ یہ سچ ہے کہ معاشی ترقی و خوش حالی ہو یا سائنسی و تکنیکی ایجادات اور کمالات ہوں، سب اعلیٰ تعلیم ہی کے مرہونِ منت ہیں۔ یہ تعلیم ہی ہے جو علوم و فنون کی رہبری، شاہراہ ترقی پر منزل بہ منزل کرتی ہے۔ معاشی ترقی کی راہیں خود بخود ہموار ہوتی چلی جاتی ہیں۔ سائنٹیفک سوسائٹی کے مقاصد بیان کرتے ہوئے سرسید نے پرنسپ (Princep) کلکٹر، علی گڑھ کو تحریر کیا تھا کہ اس سوسائٹی کے اہم مقاصد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ زراعت کے بہتر طریقوں سے کسانوں کو روشناس کروایا جائے تاکہ عوام کی معاشی حالت سدھرے اور حکومت کی مالگذاری بڑھے۔ اس مقصد کے تحت انھوں نے رابرٹ ایس برن (Robert S. Burn) اور سی۔ٹاولیسن (C. Towlison) کی تصنیفات کا اُردو ترجمہ کروایا۔ Science of Mechanics پر اس لیے زور دیا کہ اس کا علم ہندوستانیوں کے لیے یورپ کے بہت سے اوزار اور مشینوں کے استعمال کو آسان بنادے گا جس سے ہندوستان کو بے شمار فوائد حاصل ہوں گے۔

ترقی پذیر زراعت معیشت کی خوش حالی اور نمود کی ضامن ہوگی اور معیشت کی ترقی اور خوش حالی سے افراد کی فلاح و بہبود ہوگی۔ اس طرح سرسید اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ معاشرے کی بہتری سے عوام کی بہتری اور عوام کی بہتری سے معاشرے کی خوش حالی اور ترقی ہوگی۔ وسائل بڑھتے جائیں گے۔ پیداوار، خرید و فروخت اور تجارتی لین دین سب ہی کے بڑھنے سے حکومت کو حاصل ہونے والی مالگذاری اور ٹیکس سبھی بڑھنے لگیں گے۔ ملک میں دولت کی پیداوار بڑھنے سے زراعت اور صنعت کے شعبوں میں ترقی ہوگی اور ان سب کا مجموعی فائدہ عوام کو حاصل ہوگا۔

سرسید کی نظر میں تعلیم صرف نوکریوں اور خاص کر سرکاری نوکریوں کا ذریعہ محض نہ تھی بلکہ تجارت، صنعت و حرفت اور پیداوار سب کچھ اسی کے ذریعے حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ آج جب کہ "خود اپنی ملازمت" (Self Employment) کی اسکیموں پر زور دیا جارہا ہے، سرسید کے زرّیں الفاظ اپنی معنویت کا اظہار کرتے ہوئے ہمیں دعوتِ فکر و عمل دیتے ہیں:

"... مگر تم یہ دیکھو کہ کوئی اور نتیجہ بھی تعلیم کا ہے یا نہیں؟ آپ خیال

کیجیے کہ ہندوستان جس میں ہزاروں قسم کی چیزیں تجارت کے فائدے کے واسطے موجود ہیں اور پیدا ہوتی ہیں، ہمارا ملک ہے اور وہ چیزیں ہمارے ہاتھ میں ہیں ... سمندر کے اندر ہمارا کوئی حصہ نہیں ہے، غیر ملکوں سے ہمارا کوئی رشتہ نہیں ہے۔ ہم کو چاہیے کہ دوسرے ملکوں میں آڑھت کمپنیاں قائم کریں جس سے اعلیٰ درجے کے تاجر ہوں۔ ملک کی پیداوار قدرتی چیزیں جو زمین میں گڑی پڑی ہیں، ان سے فائدہ اٹھاویں۔ اس طریقے سے کہ اپنے ملک میں اپنے ہی بھائی کا روپیہ لے کر فائدہ اُٹھاویں، ملک میں ترقی نہیں ہو سکتی۔"

تعلیم و تربیت کو بروئے کار لاتے ہوئے خود اپنے تجارتی ادارے، اپنے روزگار، اپنی صنعت و حرفت کو فروغ دینے اور بیرونی تجارت کو بڑھاوا دینے کی بات کرنے والا سید کتنا دور اندیش تھا۔ زمانہ کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرلے، معیشت کی ترقی و نمو کی رفتار کتنی ہی تیز تر کیوں نہ کر دی جائے، ہر فرد کو اس کی پسند کی نوکری دینا اور آدمی کو اس کی خواہش کے مطابق کھاتے رہنا اگر ناممکن نہیں تو بہرحال مشکل ضرور ہے۔ اسی لیے سرسید نے خود اپنی ملازمت (Self Employment) کے اصول کو اُجاگر کیا۔

سرسید ماہر اقتصادیات نہ تھے مگر ان کا مشاہدہ، ان کی نظر اور تجزیاتی قوتِ فکر نے اصول مرتب کروا دیے۔ پہلے سے ایک اقتصادی نظریہ (Mercantilism) "دُنیائے اقتصاد، تجارت و لین دین میں بروئے کار تھا جس کا مرکزی خیال بیرونی تجارت کے ذریعے دولت حاصل کرنا تھا تاکہ باہر سے آنے والا سونا، چاندی اور جواہرات، حکومت اور معیشت کو مضبوط کر کے استحکام بخشیں اور ایک مستحکم اور مضبوط حکومت کے ہاتھوں عوام بھی خوش حال رہیں اس طرح یہ نظریہ بیرونی تجارت اور کمرشیل لین دین سے عبارت تھا۔ اس طرح کہ بیرونی تجارت کو بڑھاوا ملے اور بدلے میں گراں قدر دھات [سونا چاندی] وغیرہ ملک کے اندر آئے تاکہ ملک ترقی کرے اور خوش حال ہو، جہاں ایک مضبوط حکومت عوام کی خوشحالی کی ضامن ہو۔

سرسید نے ہندوستانی معاشرہ اور اس کے مسائل کا تجزیہ ہی نہیں کیا بلکہ ایک

مصلح ایک مدبر کی طرح ان کا حل بھی پیش کیا۔ انھوں نے دولت کی پیداوار اور معیشت کی مزید استحکام کی ضرورت کی طرف کیا موزوں اشارہ کیا ہے:

"روپیے کو کبھی اس تھیلی اور کبھی اس تھیلی میں ڈالنے سے روپیہ بڑھ نہیں جاتا جب تک کہ باہر سے لاکر روپیہ ڈالا نہ جائے۔ جب تم ایسا کرو گے، اس وقت بے شک جس طرح ہمارے ملک کا روپیہ دوسرے ملک میں جاتا ہے ہم بھی دوسرے ملک کا روپیہ اپنے ملک کھینچ لاویں گے۔ یہ سب باتیں ہم کو صرف ہائی ایجوکیشن کے نہ ہونے سے حاصل نہیں ہوتیں۔"

سرسید چاہتے تھے کہ لوگ صرف حکومت ہی کے سہارے نہ بیٹھے رہیں بلکہ خود بھی اس بات پر غور کریں کہ انھیں اپنی حالت سدھارنے کے لیے کیا کرنا چاہیے؟ انھوں نے کہا کہ اگر ہندوستانی مسلمان ایسا نہیں کریں گے تو نہ تو عزت پاسکیں گے، نہ بلند منصبی، نہ تہذیب ہاتھ آئے گی اور نہ تمدن۔ اس طرح سرسید ہندوستانیوں کو "خود اعتمادی" اور "امداد باہمی" کا سبق دے رہے تھے اپنے کو تقدیر کے حوالے کر کے حکومتِ وقت سے امداد کی عرضداشت کرتے رہنا نہ تو کافی ہے اور نہ مناسب۔

زراعت، صنعت اور تجارت سب کا اپنا اپنا مقام ہے۔ سرسید کہتے تھے:

"تجارت کی بہت سی شاخیں کھلی ہوئی ہیں اور ان انگریزی خواں طالب علموں کو جو خاص اسٹینڈرڈ تک یعنی بی۔ اے کی ڈگری تک پہنچ گئے ہیں، صلاح دیتا ہوں کہ وہ اپنے تئیں سویلارڈ یعنی متفقہ تجارت میں مشغول کریں۔ اس سے بہتر ان کے لیے کوئی بات نہیں اور جب ایسے تعلیم یافتہ کثرت سے ہو جاویں گے تو خواہ مخواہ ان کو یہی کام کرنا پڑے گا، مگر اس کام کو کرنے کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ لوگوں کو ان پر اعتماد ہو اور ہم کو خدا سے امید ہے کہ ہمارے کالج سے ایسے نوجوان تعلیم یافتہ نکلیں گے جو اس قسم کے کاموں میں نہایت خوبی اور مستعدی اور ایمانداری سے مصروف ہوں گے۔[۳۰]"

ظاہر ہے کہ کسی ایسے کام کو کرنے کے لیے کہ جس میں نفع و نقصان دونوں ہو سکتے ہوں، جوکھم برداشت کرنے والوں (Enterpreneurs) کی ضرورت ہے جو مسابقت کرکے آگے بڑھنا جانتے ہیں۔ اس کے لیے صرف تعلیم ہی نہیں بلکہ ایک صنعتی اور زرعی طور سے صحت مند معاشرے کا وجود ضروری ہے۔ سرسید نے معاشرے کی زبوں حالی اور اس ضمن میں خیالات کے پچھڑے پن کا ذکر اس طرح کیا :

"یہ بھی معلوم ہے کہ دو نوجوان انگریزی خواں گریجویٹ نے مکھن بنانے کا کام سیکھا اور چاہا کہ مکھن کا کارخانہ جاری کریں، ان کے بزرگوں نے کہا کہ مکھنیے کہلاؤ گے اور وہ مجبور ہو گئے۔ مگر یہ بے ہودہ خیالات چند روز کے مہمان ہیں اور بہت جلد جاتے رہیں گے۔"[۹]

مندرجہ بالا "خیال" کے علاوہ اور بھی وجوہات تھیں کہ جن کے باعث مسلمانوں میں تجارت عام نہ تھی۔ سرسید نے اس امر کی نشاندہی اس طرح کی :

"مسلمانوں میں جو لوگ دولت مند ہیں وہ تجارت کی طرف مائل نہیں ہیں اور نہ ان کو ضرورت ہے کہ تجارت کے ذریعے سے کچھ روپیہ پیدا کریں۔ ضرورت ہے ان مسلمانوں کو جو قلیل سرمایہ رکھتے ہیں اور جب تک کہ کثرت سے لوگ آپس میں شریک نہ ہوں، اس وقت تک کوئی کام تجارت کا جاری نہیں کر سکتے۔"[۱۰]

کامیاب تاجر اور جاری اور ساری رہنے والی تجارت کے لیے ضروری شرائط کو بھی سرسید نے نہایت ہی مؤثر انداز میں بیان کیا ہے :

"اس طرح پر لوگوں کا تجارت میں شریک ہونا متعدد امور پر منحصر ہے۔ سب سے مقدم یہ ہے کہ ان شرکا میں پوری پوری اونسٹی (Honesty) اور ایمانداری موجود ہو اور اُن کی تمام ہمت تمام ایمانداری سے اس بات میں مصروف ہو کہ اس کارخانۂ تجارت کو ترقی اور فائدہ مندی حاصل ہو۔"

"دوم، تجارت کے کام کے لیے مستعدی اور وقت کی پابندی اور اپنی

ڈیوٹی کا پورا کرنا سب سے زیادہ مقدم چیز ہے۔"

"سوم، تجارت صرف گھر بیٹھے بیٹھے نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے سفر کرنا اور ایک ملک سے دوسرے ملک میں جانا بھی لازمی اور ضروری ہے۔"

"چہارم، تجارت میں ایک بڑا کام ایجنسی کا ہے یعنی کسی ملک سے کوئی چیز خرید کرلانا اور کسی چیز کو کسی ملک میں لے جاکر بیچنا اور اس بات کا یقین کہ جس چیز کے خریدنے یا بیچنے کی قیمت وہ بتلاتا ہے وہ بالکل صحیح اور سچی ہے اور کچھ دغا فریب اس میں نہیں ہے' اس ایجنٹ کی ایمانداری پر منحصر ہے۔"[۱۱]

اس طرح سرسید نے تجارت کے فوائد گنوانے کے ساتھ ساتھ' اس کے صحیح طریقہ کار پر بھی زور دیا ہے اور ساتھ ہی تجارت کے انفرادی اور ملکی فوائد کے مدِنظر اس کو اپنانے کی بات بھی کہی ہے۔

سرسید جانتے تھے کہ زراعت کسی بھی معیشت میں ریڑھ کی ہڈی کی مانند ہے۔ اسی لیے حکومت کے سامنے پیش کی جانے والی زراعتی کالج (College of Agriculture) کی تجویز کے نامنظور کیے جانے پر انھیں بہت ملال ہوا تھا۔ کیونکہ یہ ایک کارآمد اور بیش بہا تجویز تھی۔ اور سرسید کا افسوس کرنا حق بجانب تھا کیوں کہ کسی بھی معیشت کی نمو کے لیے زراعتی ترقی اشد ضروری ہے۔ کون نہیں جانتا کہ تعلیم و تربیت کے بعد زراعت کے کام آنے والے گریجویٹ بلاشبہ زیادہ موثر اور کارآمد ثابت ہوتے ہیں۔ زراعت کے ساتھ ساتھ معیشت خوش حالی کی طرف بتدریج بڑھتی رہتی ہے۔ یہ خوش حال زراعت ہی ہے جس کی بناء پر امریکہ، کناڈا، نیوزی لینڈ اور آسٹریلیا وغیرہ صنعتی ترقی کی منزلوں بتدریج گزرے ہیں۔ اگر کسی ملک کی زراعت کمزور اور پچھڑے پن کا شکار ہوتی ہے تو معیشت کے لیے خاطر خواہ ترقی کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔ خود ہندوستانی معیشت کو اپنی زراعت کے کمزور اور پچھڑے ہونے کی وجہ سے مالی اور اقتصادی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ یہ زراعت ہی ہے جو صنعتوں کے لیے خام مال فراہم کراتی ہے۔ سامانِ خورد و نوش مہیا کراتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ترقیاتی کام ٹھپ ہوکر رہ جاتے ہیں۔ دیہی اور زراعتی ترقی کے بغیر صنعتی

انقلاب کا لانا ایک مشکل امر قرار پاتا ہے۔

ملک میں زراعت کی ترقی کے پیش نظر سرسید نے شمال مغرب کے صوبائی گورنر کو سائنٹیفک سوسائٹی کی طرف سے ایک عرضداشت اس استدعا کے ساتھ روانہ کی کہ سوسائٹی کی امداد زراعت سے متعلق کتب کی تیاری کے لیے کی جائے۔ انھوں نے اس بات پر آمادگی بھی ظاہر کی کہ اگر حکومت سوسائٹی کی مدد کرے گی تو سوسائٹی اس کے عوض اسے کتابیں دے گی۔

اگست ۱۸۶۶ء میں حکومت نے پانچ سو روپے کی کتابیں خریدنے کی منظوری دے دی، لیکن کتابیں تیار نہ ہو سکیں۔ البتہ سرسید نے خود ایک رسالہ "قدیم نظام دیہی ہندوستان" کے عنوان سے زراعت پر تیار کر دیا۔[۲۷]

اس کے علاوہ سرسید نے ایک "یادداشت بابت ترقی حیثیت آراضی و امداد کاشتکاراں و تقرر بینک ہائے زراعتی"۔ بمقام شملہ ۱۸۷۹ء میں تیار کی جس میں (۱) زمین کی حیثیت کی ترقی، آب پاشی کی ضرورت اور وسائل کے مہیا کرنے کا ذکر کیا ہے۔ (۲) اس کے علاوہ کاشتکاروں کو زرعی سہولت پہنچانے، زمین کی قوت پیداوار کو بڑھانے، سیلاب وغیرہ سے زمین کو محفوظ کرنے، کھیتوں پر عمارت (Farm House) تعمیر کرنے کے لیے زرعی سہولتوں اور کاشت کاروں کو قرض مہیا کرنے کے لیے مختلف بینکوں کے بنائے جانے اور اس میں حکومت کی شرکت کو یہ کہہ کر بیان کیا ہے:

> "ہر ایک ضلع میں زمین کی حیثیت کی ترقی اور کاشت کاروں کی امداد کے ذریعوں کے مہیا کرنے کی اس درجہ ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ مجھ کو اندیشہ ہے کہ گورنمنٹ کسی معمولی طریقے میں سرکاری محاصل سے اس ضرورت کو رفع نہیں کر سکتی ہے۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے گورنمنٹ کو یا تو روپیہ قرض لینا چاہیے یا کوئی اور تدبیر ایسی سوچنی چاہیے جو زیادہ تر پسندیدہ ہو اور جس سے وہی مقصد حاصل ہو۔ وہ طریقہ یہ ہے کہ لمیٹڈ کمپنیاں قائم کی جاویں اور زراعتی ترقیوں کے واسطے فنڈ جمع کیا جاوے اور گورنمنٹ ان کی ایک شریک ہو جاوے۔

ان کمپنیوں کے بعد میں نام قرار دیے جا سکتے ہیں؛ ۱. کاشت کاروں
کی امداد کے بینک جو علیحدہ علیحدہ ہر ضلع میں قائم کیے جاویں.....
۲. آراضی کی حیثیت کو ترقی دینے کے بینک۔ ۳- [اور اس کے علاوہ]
آراضی کی حیثیت کو ترقی دینے کی کمپنیاں [اور] ۴- کاشت کاروں
کی امداد کے بینک۔" [۱۳]

سر سید نے ان بینکوں کے ذریعے جن مقاصد کے لیے زرعی سہولتیں فراہم کرنے کی بات کی تھی ان میں شامل ہیں: بیج، مویشی، ہل اور دیگر آلات کشاورزی کی خرید، کاشت کاروں اور ان کے عیال و اطفال اور ایسے رشتے داروں کی پرورش جو ان کاشت کاروں کی زمین میں کاشت میں شریک ہوں، آلات، غلہ، مویشی اور ہل اور دیگر آلات کشاورزی کی خرید برائے فروختگی کاشت کاراں؛ کنوئیں اور تالابوں اور عمارتوں کی تعمیر، کاشت کاری کے لیے پانی جمع کرنے اور مہیا کرنے اور تقسیم کرنے کے لیے، سیلاب کے نقصان سے بچانے اور زمین کو اس سے محفوظ رکھنے کے لیے؛ زمین کے درست کرنے اور احاطہ بندی کرنے کے لیے مع ان عمارتوں کی تعمیر نو اور ترمیم کی شمولیت کے۔

اس طرح یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سر سید زراعت کی اہمیت سے پوری طرح واقف تھے۔ وہ سرکاری قرضے (Public Debt) اور فنڈ جمع کرنے میں گورنمنٹ اور عوام کی شرکت اور فنڈ کی فراہمی میں زیادہ پسندیدہ طریقۂ کار کی بات کر کے ترقیاتی منصوبوں کی طرف توجہ مبذول کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس خیال کے محرک وہ وجوہات ہو سکتے ہیں جن کی رو سے دیہی آبادی اور غریب کاشت کاروں کا استحصال ہو رہا تھا اور زراعت طالب امداد تھی۔ سر سید نے انہی حالات کا مشاہدہ کیا اور زرعی اصلاحات کے ذریعے دیہی علاقوں میں مہاجنوں اور بنیوں کے ذریعے غریب کاشت کاروں کے استحصال کو ختم کر کے ایک صحت مند معیشت کا منصوبہ تیار کر لیا۔ وہ رقمطراز ہیں:

"زمینداروں کی ضرورت اور کاشت کاروں کی حاجت براری کے لیے بنیوں
اور مہاجنوں کا گاؤں میں موجود ہونا نہایت ضروریات سے ہے۔ جہاں
تک ہو سکا ہے زمینداروں نے ان کے آباد کرنے میں کوشش کی

ہے۔ یہ زمیندار لوگ اس فرقے کے ساتھ خاطر داری اور تواضع سے پیش آتے ہیں اور یہ ایک معزز فرقہ باشندگان دیہہ کا گنا جاتا ہے۔ پیداوار گاؤں کو یہ لوگ خود بھی خریدتے ہیں اور دوسروں کے ہاتھ بکواتے بھی ہیں۔ زمینداروں کو اور کاشت کاروں کو بروقت روپیہ قرض بھی دیتے ہیں اور کاشت کے زمانے میں بیج کے لیے اور جب کھیت زراعت سے خالی ہوتے ہیں تو کھانے کے لیے غلّہ دیتے ہیں۔ نہایت سخت سود اپنے قرضوں پر وصول کرتے ہیں اور جو غلّہ دیتے ہیں فصل پر کم سے کم اس سے سوایا لیتے ہیں۔ اگر ایک فصل پر غلّہ ادا نہ ہوا تو رقم سوائے اصل میں شامل کر کے دوسری فصل پر اس سوائے پر سوائے لیتے ہیں، سود کو بھی ہر فصل پر اصل میں ملا لیتے ہیں اور اس مجموعہ اصل و سود پر سود لیتے ہیں۔[۱۴] اس طرح "جس کاشت کار نے تھوڑا سا روپیہ بھی ایک دفعہ مہاجن سے قرض لے لیا پھر تمام عمر اس کے پنجے سے نہیں چھوٹتا۔"[۱۵]

یہ سب ظلم اور زیادتی مہاجنوں اور زمینداروں کے آپسی میل جول اور "تال میل" کی سے ہوتے تھے۔ مقروض کو طرح طرح سے ڈرایا اور دھمکایا جاتا تھا۔ "دھرنا" بھی دیا جاتا تھا:

"اگلی عملداریوں میں مہاجن زمینداروں کے قومی گروہ کو اپنا حامی و مددگار بنا لیتے تھے اور انھیں کی قوت اور زور اور اختیار اور اقتدار کے ذریعے سے اپنا روپیہ اور سود وصول کرتے تھے۔ یہ ایسا ذریعہ تھا جو گاؤں میں نہایت اقتدار اور قوت رکھتا تھا اور زیر دست رعایا بخوشی یا ناخوشی ان تمام جبروں کو سہتی تھی جو ان پر اس روپیے کے وصول کرنے میں گزرتی تھی۔ ایک مشہور رسم روپیہ وصول کرنے کی دھرنا دینا تھا۔ دھرنا دینے کی یہ رسم تھی کہ مہاجن مقروض کے دروازے پر آدمی بٹھا دیتا تھا اور مقروض کے گھر پانی دانہ جانا بند کر دیتا تھا۔

عورتوں کو رفع ضروریات کے لیے باہر نکلنے نہیں دیتا تھا اور طرح طرح کی تکلیفیں ان کو پہنچاتا تھا۔"[۱۹]

مگر اس کے برعکس :

"بقال اور مہاجن افسر گاؤں سے اور زبردست گروہ سے نہایت دب کر موافقت رکھتے تھے اور روپیے پیسے سے تخفیف یا معافی سود سے ہمیشہ بطور رشوت ان کے ساتھ سلوک کرتے رہتے تھے اور وہ گروہ بقالوں اور مہاجنوں کی جان اور مال کا محافظ ہوتا تھا اور انھیں کی تقویت پر وہ لوگ گاؤں میں آباد رہتے تھے اور جو دادوستد ان کے گاؤں والوں سے ہوتی تھی۔ اس روپیے کے وصول کرانے اور ناواجب سود دلوانے میں مددگار ہوتے تھے اور جو رعایت روپیے اور سود کی مہاجن اپنے حامی زبردست گروہ کے ساتھ کرتے تھے، اس سے زائد غریب رعایا سے وصول کر لیتے تھے، لیکن جب کسی مہاجن اور بنیے کی گروہ زمینداران سے ناموافقت ہو جاتی تھی تو اس کو بجز اس کے کہ گاؤں چھوڑ کر بھاگ جاوے اور کچھ چارہ نہ تھا۔"[۲۰]

دیہی زندگی کو ترقی اور نمود کے ساتھ بحال کرنے اور انصاف کو عام کرنے کی غرض سے پنچایتوں کی تشکیل نو پر زور دیا جا رہا ہے۔ سرسید کی نظر بھی اس طرف گئی۔ انھوں نے ان کا بغور مطالعہ کیا اور ان کا ذکر نہایت ہی دلچسپ انداز میں اس طرح کیا :

"دیہاتی پنچایت : یہ اعلیٰ گروہ جن کو ہم نے زمیندار کہا گاؤں کی پنچایت کے ممبر ہوتے تھے۔ اس گروہ میں جو نزاع قومیت یا ذات برادری کی یا بیاہ شادی یا آپس میں آراضی کی تقسیم کی یا مالگزاری کی اور قسم کے ڈانڈ کی باچھ نکالنے کی یا آپس میں تالابوں، جھیلوں یا کنوؤں سے آبپاشی کی یا اور کسی اور قسم کی جو زمین سے یا اس کی پیداوار سے علاقہ رکھتی ہے بلکہ تمام تنازع جو باہم ہوتے تھے، پنچایت میں آتے تھے۔ اکثر یہ پنچایت چوپال میں یا کسی مندر کے میدان میں یا تالاب

کے کنارے پر جمع ہوتی تھی۔ افسر گاؤں صدر انجمن ہوتا تھا اور ہر خاندان کے سرگروہ اس میں جمع ہوتے تھے اور ہر شخص کو اس میں رائے دینے کا اختیار ہوتا تھا اور اس کی رائے کی مقدار کا اندازہ بہ لحاظ مقدار اس کے حصۂ زمینداری کے ہوتا تھا۔"[۱۸]

اس کے بعد بعنوان 'جس کی لاٹھی اس کی بھینس' جو کچھ ہوتا تھا اس کا ذکر بھی سرسید نے کیا ہے:

"جب کہ دونوں فریق متخاصم مساوی درجہ اور قوت رکھتے تھے، بلاشبہ یہ پنچایت نہایت منصفانہ اور واجبی فیصلہ کرتی تھی۔ مگر غریب اور کمزور فریق ہمیشہ مظلوم رہتا تھا۔ خود اس گروہ کی طاقت اس بات پر منحصر تھی کہ طاقت در گروہ ساتھی اور متفق رہیں اور اس لیے ممکن نہ تھا کہ غریب اور کمزور فریق کی مدد کی جا سکے۔ ہاں! جو لوگ اس غریب پر رحم کھاتے تھے، فریق ظالم سے جو درحقیقت زبردست بھی ہوتا تھا رحم کرنے اور کسی قدر اس پر مہربانی کرنے کی سفارش کرتے تھے۔"

"چھوٹے گاؤں کسی بڑے گاؤں کے ماتحت قرار دیے جاتے تھے اور جب کوئی نزاع باہمی زمینداران کا اس چھوٹے گاؤں کی پنچایت سے فیصلہ نہ ہوتا تھا تو اس بڑے گاؤں کے پنچ آ کر فیصلے کے لیے شریک ہوتے تھے اور کبھی ایسا ہوتا تھا کہ شخص مظلوم اس بڑے گاؤں کے پنچوں کے سامنے اپنے مظلوم ہونے کی شکایت لے جاتا تھا۔"[۱۹]

جیسا کہ عام عوامی مزاج ہوتا ہے، لوگ اکثر اس طرح کے اداروں پر اس لیے بھی بھروسہ کر بیٹھے ہیں کہ "طبقۂ اشراف" ان سے وابستہ ہوتا ہے۔ کبھی ڈر کر، کبھی ناسمجھی میں، اور کبھی عام روش کے تحت۔ مگر دیکھنے کی بات یہ ہوتی ہے کہ جو لوگ ان اداروں سے وابستہ ہوتے ہیں یا لیے جاتے ہیں، ان کے مفادات کیا ہیں اور انھیں وہ حال و ماضی میں کس طرح محفوظ کرتے ہیں؟ سرسید کا نظریہ عدل و انصاف کی عام روش سے مختلف تھا۔ انھوں نے رقم کیا:

"ہندی میں مثل مشہور ہے کہ "میرے بیل کی بڑی بڑی آنکھیں"۔ اس زمانے میں لوگ خیال کرتے ہیں کہ پنچایت عمدہ چیز تھی اور مظلوم کی حق رسی خوب ہوتی تھی مگر میں اس کا قائل نہیں ہوں۔ کچھ شک نہیں کہ اس زمانے میں "جس کی لاٹھی اس کی بھینس" کی مثال ٹھیک صادق آتی تھی۔ جس قدر خوبی ان پنچایتوں میں تھی "تیتر کے منہ میں لچھمی" کوئی دوسرا سننے والا نہ تھا۔ کوئی عدالت و حکومت مظلوم کا حق دلوانے والی نہ تھی۔ جو کچھ تھی یہی پنچایت تھی۔ پھر اس نے جو کچھ بھی کردیا' حق یا ناحق' وہی انصاف تھا اور مظلوم کو چار و ناچار اسی کو سہنا پڑتا تھا۔"[۲۷]

انسان کی وقعت اور عظمت' اس کے حقوقِ انسانی' غربت کی دہلیز پر کس طرح پامال ہوتے تھے "جو ظلم و زیادتی کاشت کاروں پر یا اہلِ حرفہ اور مزدوری پیشہ پر ہوتی تھی۔ اس کی فریاد کو بھی یہی پنچایت تھی۔ مظلوم اکثر افسر گاؤں کے سامنے آکر اور منہ میں تنکا لے کر ہاتھ جوڑ کر ایک ٹانگ پر کھڑا ہو جاتا تھا۔ منہ میں تنکا لینے سے یہ اشارہ تھا کہ ہم تمھاری گئو ہیں۔ ہم پر مہربانی کرو۔ افسر گاؤں کا اس کی فریاد سننے یا نہ سننے کا مختارِ کل تھا۔ کبھی اس نے مظلوم کو چار گالیاں سنا دیں اور نکال دیا اور وہ روتا ہوا اپنے جھونپڑے میں صبر کر کے جا بیٹھا اور کبھی اس نے اس کو دلاسہ دے دیا اور ظالم کو سمجھایا کہ اس قدر سختی نہ کرے۔ یہ واقعات اکثر ایسے موقعے پر ہوتے تھے جب کہ ظالم زمینداروں کے گروہ میں سے اور مظلوم رعیت کے گروہ میں سے ہوتا تھا لیکن جب دونوں گروہ رعیت کے گروہ میں سے مساوی درجے کے ہوتے تھے اور کوئی زبردست گروہ کسی کا حامی اور مددگار نہ ہوتا تھا تو فریقین کی رضامندی یا انصافانہ طور پر فیصلہ ہو جاتا تھا۔"

"رعیت علی الخصوص وہ رعیت جو پیشہ وروں یا کمین قوم میں داخل تھی وہ جانوروں سے بھی کم رتبہ تھی۔ ان پر جو ظلم ہوتے تھے اور جو کام خدمت بطور بیگار کے ان سے لیے جاتے تھے ان کی فریاد تو سننے کے قابل ہی نہ تھی' کیونکہ وہ ایسے ظلموں کی برداشت کے لیے مخلوق ہی خیال کیے جاتے تھے۔ البتہ خوش باش رہنے والوں میں سے وہ لوگ جو

بقالی اور مہاجنی کرتے تھے کسی قدر خوش رہتے تھے۔ ان سے تمام
گاؤں کے باشندوں کو اور نیز زمینداروں کے گروہ کو غرض پڑتی
تھی اور اسی لیے سب کا مقصد ہوتا تھا کہ ایسا بندوبست کیا جاوے
کہ بقال اور مہاجن گاؤں میں آباد اور گاؤں والوں کے مددگار رہیں۔"[۲۱]

مندرجہ بالا عبارت کی روشنی میں سرسید کے خیالات، ان کی آفاقی نظر، ہمہ گیر شخصیت اور معاشی افکار اور ترقیاتی منصوبوں کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کے اقتصادی بیانات اور نظریات پر خاطر خواہ بحث ہونا چاہیے اور ان کے افکار کے پیش نظر یونیورسٹی کو پیشہ ورانہ تعلیم کے ساتھ ساتھ "خود اپنی ملازمت آپ" (Self Employment) کے کامیاب منصوبے بھی تیار کروانے چاہئیں اور ان کے لیے ضروری سہولتیں بہم پہنچائی جانا چاہئیں۔ راقم الحروف نے سرسید پر اپنے مختلف مضامین میں ان کا ذکر بھی کیا ہے۔

شعبۂ کامرس جو ۱۹۴۴ء میں قائم ہوا تھا، پیشہ ورانہ تعلیم کا ایک اہم مرکز ہے جہاں B. Com اور M. Com کے روایتی کورسوں کے علاوہ ڈی۔بی۔اے (Diploma in BankAdministration)، ڈی۔ایس۔ٹی (Diploma in Steno-Typing) ایم۔ٹی۔اے (Master of Tourism Administration)، ایم۔ایف۔سی (Master of Finance & Control) اور ڈی۔بی۔ایف (Diploma in Business Finance) کی تعلیم دی جاتی ہے۔ امسال تقریباً ایک ہزار طلبا شعبۂ کامرس میں زیر تعلیم ہیں۔

اس کے علاوہ دوسرے شعبوں میں پیشہ ورانہ تعلیم کا انتظام ہے۔ جیسا کہ پہلے رائے کا اظہار کر چکا ہوں، کیا اچھا ہوتا اگر یونیورسٹی بنیادی تحقیق اور نظریاتی تعلیم کے ساتھ ساتھ پیشہ ورانہ تعلیم کو منصوبہ بند طریقے سے آگے بڑھانے کے لیے ایک "مرکز برائے پیشہ ورانہ تعلیم Centre for Professional Studies" کی تشکیل کر کے تمام پیشہ ورانہ کورسز کو اس مرکز سے وابستہ کر دیتی۔ اس سے بہت سے فوائد حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ ◆◆

حواشی

۱۔ تہذیب الاخلاق، جلد ششم، یکم رمضان ۱۲۹۲ھ

۲۔ اخبار سائنٹیفک سوسائٹی، ۷/ اپریل ۱۸۷۶ء

۳۔ سیّد احتشام حسین، علی گڑھ تحریک کے اساسی پہلو، علی گڑھ میگزین ۵۵-۱۹۵۴ء-۵۴-۱۹۵۳ء، ایڈیٹر نسیم قریشی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، صفحہ ۱۱

۴۔ مضامین تہذیب الاخلاق، جلد دوم، صفحہ ۴۲۹

۵۔ تقریر بمقام امرتسر، پنجاب، ۲۹/ جنوری ۱۸۸۴ء

۶۔ لیکچرس کا مجموعہ، صفحہ ۴۱

۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۷

۸۔ متفرق مضامین، حصہ پانزدھم؛ مرتبہ: محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی اُردو، لاہور، دسمبر ۱۹۶۲ء، صفحہ ۱۶۹ ۹۔ ایضاً، صفحات ۱۷۰-۱۶۹

۱۰۔ ایضاً، صفحہ ۱۶۷ ۱۱۔ ایضاً، صفحات ۱۶۸-۱۶۷

۱۲۔ رسالہ ۱۸۷۰ء میں چھپا پایا گیا جو کتب خانہ آصفیہ، حیدرآباد دکن میں دریافت ہوا۔ اس رسالے میں سر سیّد نے زمینداروں اور رعیت اور ان کی معاشرتی زندگی کا ذکر نہایت موثر انداز میں کیا ہے۔

۱۳۔ خیالات سر سیّد حصہ شانزدھم: نایاب رسائل و مضامین مرتبہ: محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی اُردو، لاہور، ۱۹۶۵ء، صفحہ ۶۱۲ ۱۴۔ ایضاً، صفحہ ۵۵۰

۱۵۔ ایضاً، صفحہ ۵۵۱ ۱۶۔ ایضاً، صفحات ۵۵۱-۵۵۰

۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۵۳۴ ۱۸۔ ایضاً، صفحہ ۵۳۱ ۱۹۔ ایضاً، صفحہ ۵۳۲

۲۰۔ ایضاً، صفحہ ۵۳۲ ۲۱۔ ایضاً، صفحہ ۵۳۳

اِس مضمون کے بعض حصّے مصنّف کے مضمون "جدید اعلیٰ تعلیم اور معاشی ترقی: سرسیّد کی نظر میں" سے ماخوذ ہیں۔

سرسیّد کا نظریۂ تعلیم

معین الدین

سرسیّد ایک ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے، ایک روشن خیال مدبّر اور ایک مخلص مصلح قوم تھے وہ عصرِ نو کے نقیب اور جدید تعلیم کے معمار تھے۔ ان کی قومی خدمات کو کبھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا گراں قدر کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے مغرب کے اس جدید ذہن سے قوم کو متعارف کرایا جس کی بنیاد عقلیت اور روشن خیالی پر تھی۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندوستانی ذہن جو فرسودہ روایات میں جکڑا ہے، قدامت پسندی اور توہم پرستی کی گرفت سے آزاد ہو کر ایک نئی روشنی سے ہمکنار ہو۔

سرسیّد کے خیالات میں روشنی اور حرارت مغرب سے در آئی، وہ انگلستان میں قیام کے دوران مغربی علوم اور فکر و فلسفے سے بے حد متاثر ہوئے تھے۔ اٹھارہویں اور اُنیسویں صدی میں سائنسی علوم کے فروغ کے ساتھ ساتھ حجاباتِ فطرت سے پردے اُٹھنے لگے اور جب انسان، فطرت اور کائنات کے رشتوں پر از سرِ نو غور و خوض ہونے لگا تو عقلیت کا دور دورہ شروع ہوا۔ سرسیّد نے عقلیت کو مشعلِ راہ بنایا اور ہر مسئلے کی صحت اور عدم صحت کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کا حکم لگایا۔

۱۸۵۷ء کے "قومی انقلاب" میں ناکامی کے بعد ہندوستانیوں بالخصوص مسلمانوں کے لیے بے حد آزمائش کا دور تھا۔ انگریز حکمراں مسلمانوں سے ناراض تھے اور انھیں شک و شبہے کی نظر سے

دیکھتے تھے۔ مسلمانوں کا اقتدار چھن چکا تھا۔ ان کے حوصلے پست تھے ان پر ہراس و پژمردگی طاری تھی۔ ان حالات کے ردِعمل کے طور پر مسلمانوں میں دو قسم کے رجحانات پرورش پا رہے تھے۔ ایک رجحان کی نمایندگی علمائے دین کر رہے تھے اور دوسرے رجحان کے علمبردار سرسید تھے۔ علمائے دین شاہ ولی اللہ کی تحریک احیا سے متاثر تھے۔ انھیں دینی تعلیم کی فکر تھی سیاسی اعتبار سے وہ انگریزوں کے تسلّط سے بیزار تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ انگریزی راج میں ان کے مذہب ان کی تعلیم اور ان کی تہذیب کو زبردست خطرات لاحق ہیں اور دینی تعلیم کی راہ میں زبردست رکاوٹیں ہیں۔

یہ تھا وہ سیاسی اور تہذیبی پس منظر جس کے رَدِّعمل کے طور پر علمائے دین نے مذہبی تعلیم کے لیے اپنے ادارے قائم کرنا شروع کر دیے۔ چنانچہ ۱۸۶۶ء میں دارالعلوم دیوبند کا قیام عمل میں آیا۔ اس ادارے کے بانیوں میں مولانا قاسم نانوتوی کا نام سرفہرست نظر آتا ہے۔ دیوبند کے بنیادی اصولوں میں ایک اہم اصول یہ تھا کہ قوم کو انگریزی اثرات سے محفوظ رکھا جائے۔ اسی احساس کے تحت دارالعلوم دیوبند احیائے مذہب کی تحریک کا مرکز بن گیا اور سیاسی اور مذہبی دونوں اعتبار سے اہل دیوبند کو اس تحریک سے جذباتی لگاؤ تھا۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن نے اس جذبے کو زندہ جاوید بنا دیا۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ علمائے دین' انگریزی تعلیم کے خلاف تھے اور اسی رجحان کی وجہ سے مسلمان اپنے ہمعصروں سے تعلیم میں سیکڑوں برس پیچھے رہ گئے۔ مذہبی رجحانات کے بعض مکاتیبِ فکر اس کو بہتان تراشی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں مذہبی رہنماؤں نے کبھی بھی انگریزی تعلیم کی مخالفت نہیں کی۔ اگر مخالفت تھی تو سرسیّد کے مذہبی خیالات سے' جنھیں وہ گمراہ کن سمجھتے تھے سرسیّد سے سیاسی طور پر بھی علمار کا ایک گروپ بیزار تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ انگریز اور انگریزی حکومت کی خوشامد سرسیّد کا اوّلین مقصد ہے جب کہ علمار کا ایک گروپ محض انگریزی حکومت اور انگریزی تہذیب کے خلاف تھا۔ وہ انگریزی تعلیم کے مخالف نہیں تھے۔ قاضی محمد عدیل عباسی نے اس رجحان کو انگریزی پروپگنڈے کا ایک مظاہرہ بتایا ہے۔ ان کی کتاب تحریکِ خلافت کے مطالعے سے اس کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔

قاضی محمد عدیل عباسی نے مختلف علمار کی رائے کا حوالہ دیتے ہوئے اس امر کی وضاحت کی ہے اور بتایا ہے کہ علوم جدید اور سائنس وغیرہ کی تعلیم حاصل کرنے کی کبھی بھی علمار نے مخالفت نہیں کی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے سید جمال الدین افغانی کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ سرسید پر کفر کا فتویٰ دینے والے علمار انگریزی تعلیم کے مخالف نہیں تھے بلکہ ان علوم کے زبردست حامی تھے۔

ایک اور جید عالم شیخ الہند مولانا محمود حسن کا قول نقل کرتے ہوئے قاضی محمد عدیل عباسی نے بتایا کہ ان کے بزرگوں نے کبھی بھی کسی غیر قوم کے علوم وفنون سیکھنے پر کفر کا فتویٰ نہیں دیا اور آخر میں انھوں نے اسباب بغاوت ہند سے درج ذیل اقتباس پیش کیا ہے :

"بڑے بڑے کالج شہروں میں قائم تھے۔ اوّل اوّل ان سے بھی کچھ وحشت لوگوں کو ہوئی۔ اس زمانے میں شاہ عبدالعزیز تمام ہندوستان میں نامی مولوی تھے، زندہ تھے، مسلمانوں نے ان سے فتویٰ پوچھا انھوں نے صاف صاف جواب دیا کہ انگریزی کالج میں جانا اور پڑھنا اور انگریزی زبان کا سیکھنا بموجب مذہب سب درست ہے۔ اس پر سیکڑوں مسلمان کالج میں داخل ہوئے۔"[۲]

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، مسلمانوں میں دوسرے رجحان کے علمبردار سرسید تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی پژمردگی اور قنوطیت کو شدت کے ساتھ محسوس کیا اور ان کی اصلاح و ترقی کا بیڑہ اٹھایا۔ وہ مسلمانوں میں نئی روشنی پھیلانا چاہتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان جدید علوم سے آراستہ ہوں اور سائنسی طرز فکر اختیار کریں۔ روایتی رسم ورواج اور قدامت پرستی کو ترک کر کے مغربی طرز معاشرت اپنائیں، مغرب کی روشن خیالی پیدا کریں اور معاملات زندگی میں عقل واستدلال کو رہبر بنائیں۔

سرسید ہندوستانی قوم میں ایک سماجی انقلاب لانا چاہتے تھے لیکن اس سے بیشتر فکری انقلاب کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی فکری انقلاب کے لیے سرسید مغربی علوم اور انگریزی

تعلیم وتہذیب کو ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔

سرسید کے نظریات تعلیم کے فروغ میں ان کے تصور قوم کا بھی دخل تھا۔ بیشتر ارباب فکر ونظر نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ سرسید شروع شروع میں مشترکہ قومیت کے حامی تھے اور انھوں نے قوم کا لفظ عام ہندوستانیوں کے لیے استعمال کیا ہے۔ سید عابد حسین نے اپنی کتاب قومی تہذیب کا مسئلہ میں اس بات کا ذکر کیا ہے:

> "سب سے پہلے انھوں نے اردو میں قوم کے لفظ کو جو پہلے ذیلی معنوں میں آتا تھا "نیشن" کے معنی میں استعمال کیا ہے۔"

اسی لیے قوم کی فلاح و بہبود کا ذکر کرتے ہوئے سرسید جب لفظ قوم کا استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراد عام ہندوستانیوں سے ہوتی ہے۔

پروفیسر خورشید الاسلام نے "سرسید ایک قوم" کے عنوان سے اپنی تقریر میں سرسید کے نظریۂ قومی پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا:

> "سرسید نے لفظ قوم کو بیشتر ان معنوں میں استعمال کیا ہے جس کی بنیاد جغرافیائی حدود، تاریخ وتہذیب کے اشتراک اور مستقبل کے یکساں تواہوں پر ہے۔ اس لفظ کو انھوں نے کہیں کہیں ملت کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے۔"[۴۹]

سرسید کے نظام فکر میں استدلال کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ قومیت کے مسئلے پر بھی انھوں نے طریقۂ استدلال سے کام لیا۔ ان کے خیال میں کسی بھی ملک کے رہنے والے چاہے وہ کسی مذہب یا لسانی گروپ سے تعلق رکھتے ہوں، ایک قوم کہلائیں گے جیسے افغانستان کے رہنے والے افغانی یا ایران کے رہنے والے ایرانی کہلاتے ہیں۔ اسی طرح ہندوستان کے رہنے والے ہندوستانی کہلائیں گے۔ انھوں نے اپنی ایک تقریر میں ہندوؤں اور مسلمانوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اے ہندو اور مسلمانو، تم سب ہندوستان کے رہنے والے ہو، اسی پر بستے ہو، اسی پر مرتے ہو، اسی پر جیتے ہو۔ اس اعتبار سے تم سب ایک قوم ہو۔

سرسید کے قومی نظریے کا اثر ان کے تعلیمی منصوبوں پر بھی پڑا اسی لیے قومی تعلیم کے پس منظر میں ان کی تعلیمی پالیسی کو سراہا گیا۔ ۱۸۸۲ء میں ہندوستان کی تعلیمی ترقی کا جائزہ لینے کے لیے حکومت ہند نے جو ایجوکیشنل کمیشن مقرر کیا تھا اس نے اپنی رپورٹ میں سرسید کی تعلیمی کوششوں کی تحسین کی ہے۔

بعد کے حالات کے تقاضوں سے مجبور ہو کر سرسید کے خیالات میں بڑی تبدیلی آئی۔ اس تبدیلی کے باعث ہندوستان میں علیحدگی پسندی کا رجحان پیدا ہو گیا۔ اس کے اثرات سیاسی اعتبار سے بہت دور رس تھے لیکن فی الوقت اس سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔

سرسید نے یہ بات اچھی طرح سمجھ لی تھی کہ برطانوی حکومت کے تسلط کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں ایک نیا سیاسی نظام قائم ہو چکا ہے۔ اس نظام کے ساتھ لعنتیں بھی آئیں اور برکتیں بھی۔ لہٰذا برکتوں سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی پسماندگی کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ وہ قدیم نظام تعلیم سے چمٹے ہوئے ہیں اور فرسودہ روایات میں اُلجھے ہوئے ہیں اور جدید زندگی کے تقاضوں سے گریز پا ہیں۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ ان کے اندر جدید زندگی کے تقاضوں کا شعور پیدا کیا جائے اور انگریزی تعلیم کے لیے ذہنی طور پر آمادہ کیا جائے۔

سرسید کے پیش نظر جو مقاصد تھے وہ عہد حاضر کے تقاضوں سے عبارت تھے۔ سرسید انگریزی تعلیم اور مغربی تہذیب کے دلدادہ تھے اور سائنسی طرز فکر کے حامی تھے لیکن وہ حاکم وقت کی خوشنودی بھی چاہتے تھے اور اس بات کے خواہاں تھے کہ مسلمانوں میں انگریزوں کی جانب وفاداری اور تابعداری کا جذبہ پیدا ہو اور وہ من حیث القوم برطانوی حکومت کی سرپرستی سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا سکیں۔

سرسید نے اسی احساس کے تحت ایک تحریک شروع کی اور چونکہ اس تحریک کا مرکز علی گڑھ تھا اس لیے یہ علی گڑھ تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔ شروع شروع میں اس تحریک کی بہت مخالفت ہوئی لیکن سرسید اس مخالفت سے بددل نہیں ہوئے اور اپنی کوششوں میں مصروف رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کا ایک باشعور طبقہ اس تحریک سے منسلک ہو گیا۔ اس میں

شبلی، حالی، نذیر احمد، ذکاء اللہ، چراغ علی اور محسن الملک خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔

علی گڑھ تحریک محض علمی یا سیاسی تحریک نہیں ہے بلکہ ایک خاص طرزِ زندگی بھی ہے جس کے اوصاف میں خوش گفتاری، خوش باشی، خوش پوشی اور آزاد خیالی کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔[۵]

علی گڑھ تحریک کے اثرات اُردو کی ادبی اور ثقافتی زندگی پر نمایاں طور سے نظر آتے ہیں۔ ان کی ترویج و اشاعت میں سائنٹیفک سوسائٹی، انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور تہذیب الاخلاق کا بہت دخل ہے۔ نئی نسل کو فکرِ جدید سے روشناس کرانے میں ان کی بڑی اہمیت ہے۔

سرسید نے اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کے لیے سب سے پہلے ۱۸۶۳ء میں ایک سائنٹیفک سوسائٹی قائم کی۔ اس سوسائٹی کا مختصر خاکہ آل احمد سُرور نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"انھوں نے ۱۸۶۳ء میں التماس بخدمت ساکنان ہندوستان درباب ترقی تعلیم، اہل ہند شائع کیا اور اس میں ایک سائنٹیفک سوسائٹی کے قیام کی تجویز پیش کی۔ اس سوسائٹی کا مقصد انگریزی کتابوں کا اُردو میں ترجمہ شائع کرانا اور مغربی علوم کو ہندوستان مقبول بنانا تھا۔"[۶]

سرسید کے علمی منصوبوں میں ایک دوسرا منصوبہ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے منظرِ عام پر آیا۔ اس کا اجرا ۱۸۶۶ء میں ہوا۔ یہ اُردو کے ساتھ ساتھ انگریزی زبان میں بھی چھپتا تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ اس کے ذریعے ملک میں سنجیدہ اور تعمیری جذبے کی اشاعت کی جائے اور جدید خیالات و افکار سے مسلمانوں کو روشناس کرایا جائے۔ گزٹ کے اجرا کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اس کے ذریعے حکومت اور قوم میں قربت پیدا کی جائے تاکہ قوم، حکومتِ وقت کی عنایات سے مستفید ہو سکے۔

سرسید نے قیامِ انگلستان کے دوران مغربی علوم اور طرزِ معاشرت کو بہت قریب سے دیکھا۔ اس زمانے میں وہاں کے دو جرائد اسپکٹیٹر اور ٹیٹلر اپنی طرزِ نگارش کی وجہ سے بہت مشہور تھے۔ ان دونوں جرائد نے سرسید کے ذہن کو بہت متاثر کیا۔ انھی کے نقشِ قدم پر

سرسید نے ۱۸۷۰ء میں تہذیب الاخلاق کا اجرا کیا۔ دراصل اس کی تیاری سرسید نے لندن ہی میں شروع کردی تھی۔ اس کے سرورق کا بلاک لندن میں ہی تیار کروالیا تھا۔

تہذیب الاخلاق کا مقصد دراصل اپنی قوم میں ذہنی انقلاب اور جدید تعلیمی تقاضوں کا شعور پیدا کرنا تھا۔ اس کے ذریعے وہ قومی اخلاق کی بھی تہذیب کرنا چاہتے تھے۔ اس پرچے کے اجرا سے مذہبی امور میں فکرونظر کی آزادی اور جدید تعلیم کی اہمیت کا احساس پیدا ہوا۔ ملک کے دانشوروں اور ادیبوں نے اس کا خیر مقدم کیا۔

سرسید کے تعلیمی نظریات کی نشوونما میں مغربی علوم اور سائنسی طرزِ استدلال اور مسلمانوں کی تعلیمی پس ماندگی اور معاشی بدحالی کی گہری بصیرت کا بڑا دخل ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ مغربی تہذیب ومعاشرت اور حکومتِ وقت سے وفاداری کا جذبہ بھی کارفرما ہے۔ اسی لیے سرسید کے تعلیمی نظریات کے فروغ میں سیاسی اور تعلیمی عوامل پورے طور سے ہم آہنگ نظر نہیں آتے۔ یہاں چونکہ سرسید کے نظریاتِ تعلیم کا ذکر مقصود ہے اس لیے سیاسی پہلو سے گریز کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

سرسید انگلستان میں قیام کے دوران دو مشہور یونیورسٹیوں، آکسفورڈ اور کیمبرج سے بے حد متاثر ہوئے۔ یہ دونوں یونیورسٹیاں اپنے مشاغلِ علمی کی وجہ سے بہت مشہور تھیں لہٰذا ان کے دل میں انہی یونیورسٹیوں کے نقشِ قدم پر علی گڑھ میں مدرسۃ العلوم قائم کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ اس خیال کو عملی شکل دینے کے لیے انھوں نے ایک کمیٹی کی تشکیل کی۔ اس کمیٹی نے پانچ سال اس مسئلے پر غوروخوض کیا اور بالآخر ایم۔ اے۔ او۔ ہائی اسکول کے قیام کی تجویز پیش کی۔ چنانچہ اس کا قیام عمل میں آیا اور دو ہی برس کے اندر اس اسکول نے ایسی ترقی کرلی کہ کالج کا مرتبہ حاصل ہوگیا۔

ایم۔ اے۔ او۔ کالج کا سنگ بنیاد لارڈ لٹن نے ۱۸۷۷ء میں رکھا۔ اس کی باقاعدہ تعلیم ۱۸۷۸ء میں شروع ہوگئی۔ ایم۔ اے کا کورس ۱۸۸۳ء میں شروع ہوا اور قانون کے درجے بھی شروع ہو گئے۔ اس طرح کالج نے ترقی کی منزلیں طے کرنی شروع کردیں۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس وقت تک یہاں کے طلبار کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں برتا جاتا تھا،

دونوں کی تعداد تقریباً برابر تھی، یہ بات خصوصیت کے ساتھ قابلِ غور ہے کہ سب سے پہلا فارغ التحصیل طالب علم ایک ہندو تھا۔

یہ امر قابلِ ستائش تھا کہ جہاں علی گڑھ کالج میں طلبار کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں کیا جاتا تھا وہاں مسلمانوں کی تعلیم کا خاص طور سے انتظام مقصود تھا۔ اس کی وجہ سرسید نے اپنے ایک لکچر میں ۳ر فروری ۱۸۸۴ء کو بمقام لاہور ایک تقریر کے دوران بیان کی:

"مجھ کو افسوس ہوگا کہ اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا۔ خاص سبب جو اس کالج کو قائم کرنے کا ہوا یہ تھا جیسا کہ میں یقین کرتا ہوں آپ واقف ہیں کہ مسلمان روز بروز زیادہ تر ذلیل و محتاج ہوتے جاتے تھے۔ ان کے مذہبی تعصبات نے ان کو تعلیم سے فائدہ اُٹھانے سے باز رکھا تھا جو سرکاری کالجوں اور مدرسوں میں مہیا کی جاتی تھی اور اسی وجہ سے یہ امر ضروری خیال کیا گیا کہ ان کے واسطے کوئی خاص انتظام کیا جائے"۔ ؎

سرسید کی اصلاحی اور تعلیمی کوششوں کا علی گڑھ کالج پر بہت گہرا اثر پڑا۔ تعلیم کی سیکولر نوعیت، درسیات میں جدّت، موادِ تعلیم میں تنوع، فکر جدید سے آراستہ اساتذہ اور اقامتی زندگی کی تنظیم نو نے طلبار کی طرزِ فکر اور طرزِ معاشرت کو بہت متاثر کیا۔ علی گڑھ کالج کی اقامتی زندگی کا جو خواب سرسید نے دیکھا تھا اس کی ایک جھلک درج ذیل اقتباس میں نظر آتی ہے:

"ہم سے لوگ باصرار پوچھتے ہیں کہ مدرستہ العلوم مجوزہ میں جو لڑکے رہیں گے، کیوں کر تربیت پائیں گے۔ ہم اس دار العلوم کو محمڈن یونیورسٹی یعنی دار العلوم مسلمانی بنانا چاہتے ہیں اور بالکل آکسفورڈ اور کیمبرج کی یونیورسٹیوں (جس کو ہم دیکھ آئے ہیں) کی نقل اُتارنا چاہتے ہیں" ؎

ایسا لگتا ہے کہ سرسید کا وسیع قومی تصور سمٹ کر ملت کے تصور میں مدغم ہوگیا۔ اُن
ے نظریات قومی میں اس تغیر کے مختلف اسباب بیان کیے گئے ہیں اور اس بات کا اظہار کیا گیا
ہے کہ سرسید کے خیالات میں یہ تبدیلی ان حالات کے ردعمل کے طور پر رونما ہوئی جن کا اس
بت ملک کے مختلف حصوں میں مظاہرہ ہوا۔

شروع شروع میں سرسید ایک متحدہ قومیت کے قائل تھے اور ان کا خطاب ہندوستان کی مختلف قوموں سے تھا۔ خاص طور سے ہندوؤں اور مسلمانوں سے۔ شمالی ہندوستان کی یہی دو بڑی قومیں تھیں۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ حالات تبدیل ہوتے رہے۔ اُنیسویں صدی کے ہندی ادیبوں اور حامیوں میں تہذیبی احیا پرستی کا رجحان پرورش پانے لگا، ہندی اور اُردو کے بیچ خلیج حائل ہوتی گئی، اس رجحان کو انگریز افسروں نے اور ہوا دی اور معمولی اختلافات کو بڑھا چڑھا کر اس طرح پیش کیا کہ دونوں کی الگ الگ پہچان بن گئی لیکن اس اختلات کے باوجود سرسید کے قومی نظریے میں تبدیلی نہیں آئی، ان کے نظریات میں تبدیلی ۱۸۶۷ء کے بعد ہوئی جب بنارس سے یہ تحریک شروع ہوئی کہ سرکاری عدالتوں اور دفتروں سے اُردو زبان اور فارسی رسم خط کو خارج کر دیا جائے اور اس کی جگہ سنسکرت آمیز ہندی، دیوناگری رسم خط میں جاری کی جائے۔ اس جداگانہ تہذیبی پالیسی کی وجہ سے سرسید نے اپنے فکر و عمل کے دائرے کو تنگ کر لیا اور محض مسلمانوں سے خطاب کرنے لگے۔

> "سرسید مسلمانوں کی قومی زندگی کا ایک قصر تعمیر کرنا چاہتے تھے جس میں بہت سے گوشے تھے۔ وہ اس پورے قصر کو تعمیر نہ کر سکے..... انھوں نے قصر کا وہ حصہ بنایا جس سے انھیں یہ توقع تھی کہ بعد میں آنے والے نقشے کو سمجھیں گے اور اس کی تکمیل کریں گے۔"[9]

علی گڑھ کالج اسی قومی قصر کا ایک گوشہ تھا جس کا نقشہ سرسید کے ذہن میں یہ تھا کہ یہ ایک آزاد قومی ادارہ ہوگا۔ مگر اس کے قیام میں بقول عابداللہ غازی قوم نے ساتھ نہیں دیا حکومت وقت کی سرپرستی ضرور حاصل ہوگئی اور ادارہ قائم ہوگیا لیکن اس کی آزادی ختم ہوگئی اور سرسید کا نصب العین بھی گمراہ ہوگیا۔ وہاں تو انگریزوں کا رسوخ بڑھ رہا تھا اور انگریز اور مسلمان

کی دوستی کے پردے میں انگریز، اپنی قوم اور حکومت کا کھیل کھیل رہے تھے۔

علی گڑھ کالج کے اغراض و مقاصد کی عملی شکل جو کالج میں نظر آئی، اس کی تصویر سیّد عابد حسین نے ان الفاظ میں کھینچی ہے۔

"علی گڑھ کالج کا تو بنیادی مقصد یہ تھا کہ ان کے طلبا رمیں ایک ظاہری چستی، ایک نمائشی صیقل اور انگریزی حکومت کی ساختہ وفاداری اور پرداختہ رضاجوئی کا سلیقہ پیدا ہو جائے جس کی بدولت ڈگری، نوکری اور نیشن کے مرحلے آسانی سے طے ہو سکیں"۔[10]

خلیق احمد نظامی نے علی گڑھ تحریک کا پس منظر پیش کرتے ہوئے سرسیّد کے نظریۂ تعلیم کی جانب بعض بلیغ اشارے کیے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ سرسیّد، مغربی تعلیم کے ذریعے مسلمانوں میں زندگی کے جدید تقاضوں کا شعور پیدا کرنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک علم اور تعلیم کا مفہوم بہت وسیع تھا۔ ان کے ذہن میں تعلیم کی انفرادی کوششوں کے مقابلے میں اجتماعی اور قومی تعلیم کا ہمہ گیر تصور تھا۔ اس سلسلے میں نظامی صاحب فرماتے ہیں: "سرسیّد کا مقصد مغربی تعلیم کے ذریعے کلرک یا انگریزی حکومت کے غلام پیدا کرنا نہیں تھا۔ وہ ملازمت کو ذلیل ترین پیشہ سمجھتے تھے"۔[11]

لکھنؤ میں ایک تقریر کا حوالہ دیتے ہوئے خلیق احمد نظامی نے وضاحت کی کہ ان کا مطمح نظر یہ تھا کہ علی گڑھ کالج کے فارغ التحصیل طلبا، علوم و فنون حاصل کر کے دُنیا کی ترقی یافتہ قوموں میں شامل ہو سکیں اور سیاسی اور معاشی فائدے اُٹھا سکیں۔

سرسیّد نے اُردو کی خدمت میں کوئی کسر اُٹھا نہیں رکھی۔ ان کی کوششوں سے اُردو زبان و ادب کو ایک نئی توانائی حاصل ہوئی۔ اس سلسلے میں ان کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اُردو زبان کو علم و ادب کے مختلف شعبوں میں جدید خیالات کے اظہار کے قابل بنایا لیکن اُن کا اُردو یونیورسٹی کا خواب پورا نہ ہو سکا۔ لیکن بقول ڈاکٹر سلامت اللہ انھیں "ایک اور طرح کا امتیاز حاصل ہے وہ سب سے پہلے تعلیمی مفکّر ہیں جنھوں نے اُردو زبان کو ابتدائی منزل سے اعلیٰ منزل تک ذریعۂ تعلیم بنانے کا خیال پیش کیا"۔[12]

سرسیّد کی تعلیمی پالیسی کا ذکر کرتے ہوئے مختلف دانشوروں نے اس بات کا ذکر کیا ہے

کر ان کا مدرسۃ العلوم کا خواب ادھورا رہ گیا۔ وہ اس مدرسے میں تین قسم کی تعلیم کا انتظام چاہتے تھے۔ ان کی خواہش تھی کہ ایک مدرسے میں ذریعۂ تعلیم انگریزی ہو اور اس میں تمام علوم و فنون انگریزی میں پڑھائے جائیں تاکہ اس کے فارغ التحصیل طلباء سرکاری ملازمتوں پر فائز ہو سکیں اور ان میں اس بات کی بخوبی صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ انگریزی سے اُردو میں ترجمہ کرنے پر قادر ہو سکیں۔

دوسرے قسم کے مدرسے میں ذریعۂ تعلیم اُردو ہو' ان کا خیال تھا کہ جو طلباء انگریزی میں خاطر خواہ ملکہ پیدا نہ کر سکیں وہ اُردو کے ذریعے تعلیم حاصل کریں۔

تیسرے قسم کے مدرسے میں ایسے طلباء کی تعلیم مقصود تھی جو کلاسیکی زبانوں کے ذریعے تعلیم حاصل کرنا چاہتے ہیں اور عربی اور فارسی کا خاص طور سے مطالعہ کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ اس قابل ہو سکیں کہ اپنے مذہبی اور علمی سرمائے کو اگلی نسل تک منتقل کر سکیں۔

سرسید کی تعلیمی کوششوں میں آل انڈیا ایجوکیشنل کانفرنس کا قیام ایک خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ یوں تو اس کانفرنس کے مقاصد بہت وسیع تھے لیکن عملاً اس بات پر زیادہ دیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے مسلمانوں میں جدید علوم کی اشاعت کی جائے تاکہ وہ ان علوم سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کر سکیں۔

علی گڑھ کالج اپنی طبقاتی نوعیت کے باعث عام مسلمانوں کی دسترس سے باہر تھا۔ ڈاکٹر سلامت اللہ نے اس کالج کی طبقاتی صورتِ حال کا بہت واضح الفاظ میں ذکر کیا ہے:

> "سرسید' ایم۔ اے۔ او۔ کالج قائم کر کے مطمئن نہیں ہو گئے..... یہ کالج تو زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم کی ضرورتوں کو کسی حد تک پورا کر سکتا تھا اور وہ بھی مسلمانوں کے متوسط اور اعلیٰ طبقے کی ضرورتوں کو تاکہ وہ حکومت کے مختلف شعبوں میں نفع بخش اور باوقار عہدوں پر کام کرنے کے لائق ہو سکیں۔ سرسید نے پورے ملک کے مسلمانوں کی تعلیم کو ترقی دینے کے لیے ایک باضابطہ تنظیم کی ضرورت محسوس کی۔ چنانچہ ان کی کوششوں سے دسمبر ۱۸۸۶ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانگریس کی بنیاد پڑی جو بعد میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کہلائی۔" [۱۳۱]

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس اپنے اغراض و مقاصد اور دائرۂ کار کے اعتبار سے علی گڑھ تحریک کا ہی

ایک حصہ تھی، اس کا ایک فائدہ تو یہ ہوا کہ مسلمانوں میں تعلیم کی جانب ایک مثبت رویّہ پیدا ہونے لگا اور لوگوں نے جگہ جگہ اپنے ادارے قائم کرنے شروع کر دیے۔ ان اداروں میں دینی علوم کے ساتھ ساتھ مغربی علوم کی بھی تعلیم دی جانے لگی۔

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے دائرۂ عمل میں مرکزی تنظیم کے ساتھ صوبوں کے ساتھ ساتھ ضلع کی سطح پر کمیٹیاں بنانے کا کام شامل تھا۔ ان کمیٹیوں کی سفارش پر نئے نئے ادارے قائم کیے گئے۔ اس کمیٹی کے فرائض میں یہ بھی شامل تھا کہ کسی ایک ہونہار اور ممتاز طالب علم کو اعلیٰ تعلیم کے لیے وظیفے کی رقم فراہم کرے۔

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے پروگرام میں یہ بھی شامل تھا کہ مکتبوں اور مدرسوں میں دینی تعلیم کا جائزہ لے، ان کی تعلیم و تدریس کو بہتر بنانے کی سہولتیں فراہم کرے، اساتذہ کا تقرر کرے اور جن اداروں میں اُردو کے اساتذہ نہ ہوں اُن میں اُردو کے اساتذہ کا بھی تقرر کرائے۔ اس طرح دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ جدید تعلیم فراہم کرنا اس کانفرنس کا ایک اہم مقصد تھا۔

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی کوششوں سے تمام ضلعوں کو گشتی مراسلے بھیجے گئے جن میں معائنے کی انجمنیاں قائم کرنے کی تجویز کی سفارش کی گئی۔ ان تمام کوششوں کے باوجود مسلم ایجوکیشنل کانفرنس عملی طور پر اپنے منصوبوں میں کامیاب نہ ہو سکی۔ اس کی بڑی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ قوم میں اس تحریک کے لیے وہ جوش و خروش نہ تھا جس کی یہ تحریک متقاضی تھی اور ملک کے سیاسی و سماجی حالات بھی سازگار نہ تھے۔

اس پس منظر میں جب ہم سرسید کے نظریۂ تعلیم کا جائزہ لیتے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا نظریۂ تعلیم بہت ہمہ گیر اور وسیع تھا لیکن ان نظریات میں سیاسی اور سماجی حالات کی بنا پر تبدیلی بھی ہوتی رہی اور یہ تبدیلی ان کے تمام تعلیمی پروگرام پر اثر انداز ہوئی۔

سرسید، تعلیم میں مکمل آزادی کے قائل تھے اور یہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں کی تعلیم ان کے ہاتھ میں رہے، وہ خود اپنی تعلیم کے مالک ہوں اور بغیر کسی مداخلت کے اپنی قوم میں علوم پھیلائیں۔ چنانچہ انڈین ایجوکیشن کمیشن کے سامنے شہادت دیتے ہوئے انھوں نے کہا تھا "جب تک لوگ اپنی تعلیم کا تمام اہتمام اپنے ہاتھ میں نہ لیں گے اس وقت تک مناسب طور پر ان کی تعلیم کا ہونا ممکن نہیں

تعلیم کو حکومت کی گرفت سے آزاد ہونا چاہیے۔"[۱۳]

انہی اسباب کی بنا پر سر سید اپنے آئیڈیل کو حاصل نہیں کر پائے۔ وہ تو "قومی زندگی قصر" کی تعمیر کرنا چاہتے تھے لیکن ان کا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا اور ان کا "قصرِ اُمید" ادھورا ہی رہ گیا۔ ◆◆

حواشی

سبط حسن، موسیٰ سے مارکس تک، ص ۴۲۳

۔ نوٹ: مارکس ایک خبر نامے میں برطانوی پارلیمنٹ کے لیڈر بنجامن ڈزریلی کی تقریر کے اقتباسات دیتا ہے اور اس کی رائے سے اتفاق کرتا ہے کہ ہندوستان کی شورش فوجی بغاوت نہیں بلکہ قومی انقلاب ہے۔ سبط حسن

۔ قاضی محمد عدیل عباسی، تحریکِ خلافت، ص ۶۲

۱۔ ڈاکٹر سید عابد حسین، قومی تہذیب کا مسئلہ، ص ۱۶۳

۱۔ خورشید الاسلام، علی گڑھ میگزین ۴۸، ۴۷، ۶، ص ۲

۱۔ ڈاکٹر سید عبد اللہ، میر امن سے عبد الحق تک، ص ۱۰۰

۔ آل احمد سرور، سر سید نمبر ماہنامہ جمیلہ ۱۹۶۸ء

۔ سر سید، لیکچروں کا مجموعہ، ص ۱۹۸

۔ خلیق احمد نظامی، Sir Syed speaks to you

۹۔ عابد اللہ غازی، رسالہ جامعہ ۷، ۸، ۹، ص ۱۰۲-۱۰۳

۱۰۔ خلیق احمد نظامی، فکر و نظر (نامورانِ علی گڑھ نمبر)، ص ۳۲

۱۱۔ ڈاکٹر سلامت اللہ، ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم، ص ۵۴

۱۲۔ ایضاً، ص ۵۴

۱۳۔ پروفیسر رشید احمد، مسلمانوں کے سیاسی افکار، ص ۳۱۷

سرسیّد کے تعلیمی تصوّرات

مسرور علی اختر ہاشمی

سرسیّد احمد خاں ایک منفرد شخصیت کے مالک تھے۔ وہ حالات کو اپنی نظر سے دیکھنے اور اپنے نتائج خود اخذ کرنے کے خوگر تھے۔ تحقیق شروع ہی سے ان کے مزاج کا جزو تھی۔ دلّی کی تاریخی عمارتوں کا مطالعہ کرتے وقت رسیوں سے بندھے ہوئے جھولے میں بیٹھ کر قطب مینار پر کندہ کی گئی تحریر کو پڑھنے والا شخص پُرشوق بھی تھا اور باریک بیں بھی۔ یہ مزاج ایک بہترین محقق ہی کا ہو سکتا ہے۔ پھر کیا عجب کہ اُس شخص نے غدر کے حالات سے گزر کر جو نتائج نکالے وہ دوسروں سے مختلف تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انگریز اب ہندوستان کے فرماں بردار رہیں گے، اور بہتر یہی ہوگا کہ مسلمان جو پہلے ہی انگریز کی نظر میں دشمن کی حیثیت رکھتے ہیں، اس فاتح قوم سے مِل جُل کر رہیں۔ یہی بات ان کی تعلیمی پالیسی میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ انھوں نے انگریزی تہذیب اور تعلیم کا بڑے شعوری انداز میں قریب سے مطالعہ کیا، خود انگلستان گئے اور وہاں کے سترہ ماہ کے قیام میں تعلیمی ادارے جیسے کیمبرج یونیورسٹی، دیکھے اور انگریزی معاشرت، انگریزی کردار اور انگریزی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کا غائر مُطالعہ کیا۔ انگریز من حیث القوم بات کے پکّے، وعدے کے پابند، محنتی، جفاکش اور باحمیت لگے۔ یہ خوبیاں نہ صرف طبقہ اعلیٰ کے افراد میں تھیں بلکہ گھر میں کام کرنے والی اس خادمہ میں بھی تھیں جو قیام انگلستان کے دوران ان کے گھر میں کام کرتی تھی۔ یہی خوبیاں انگریزوں کی کامیابی کی

ضامن تھیں۔ اس کے برخلاف مسلمان قوم کے افراد میں ایک زوال پذیر قوم کی بہت سی برائیاں جمع ہوگئی تھیں۔ وہ نہ جانے کتنے ایسے کاموں میں لگے رہتے جن کے کرنے میں سوائے وقت کے زیاں کے اور کچھ نہ حاصل ہوتا' جیسے کنکوے اُڑانا' مرغ' بٹیر اور مینڈھے لڑانا۔ چنانچہ ان کی تعلیمی فکر کی اساسی چیزوں میں زور اسی بات پر تھا کہ مسلمان قوم میں خصوصاً اور ہندوستانیوں میں عموماً ایسی انسانی خوبیاں پیدا ہوں جن سے وہ بہتر اقوام عالم' اور انگریز ایسی ہی ایک قوم تھے' میں شمار ہو سکیں۔

علی گڑھ میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کا افتتاح ۱۸۷۷ء میں ہوا۔ اس سے دو سال پہلے اسکول کا افتتاح ہو چکا تھا۔ علی گڑھ کالج ان کے خیالات کا عملی اظہار تھا۔ کسی خیال کو جب عمل میں لایا جاتا ہے تو عملی شکل عموماً خیال پر سولہ آنے پوری نہیں اُترتی۔ یہی علی گڑھ کے معاملے میں ہوا اور علی گڑھ میں مشرقی علوم دلّی کالج کے برخلاف مغربی علوم سے مات سی کھا گئے۔ یہ بات سرسیّد کے خیالات سے میل نہیں کھاتی۔ دلّی کالج کے شعبۂ مشرقی علوم نے ڈپٹی نذیر احمد' الطاف حسین حالی' ذکاء اللہ جیسے لوگ پیدا کیے۔ دلّی کالج کے انگریز پرنسپل صاحبان خود بھی مشرقی علوم کے حامی تھے۔ علی گڑھ کالج میں ایک وقت میں آرنالڈ اور مولانا شبلی کے ساتھ رہنے سے فکری سطح پر جولین دین ہوا وہ سرسیّد کے خیالات کے عین مطابق تھا۔ اس لیے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مشرقی علوم کو وہ مرتبہ حاصل نہ ہونے پر جو دلّی کالج میں حاصل تھا سرسیّد کو کس قدر تکلیف ہوئی ہوگی۔ یہ تو ایک اہم بات ہے جو سرسیّد کی تعلیمی فکر کا حصّہ تھی۔ لیکن ان کے تعلیمی خیالات کو جاننے کے لیے ۱۸۸۲ء میں قائم کیے جانے والے تعلیمی کمیشن کے سامنے دیے گئے ان کے بیانات بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب علی گڑھ کالج کو قائم ہوئے پانچ سال ہو چکے تھے' اور سرسیّد ان دشواریوں سے خوب واقف ہو چکے تھے جو خیال اور عمل کے مابین رہتی ہیں۔

سرسیّد شروع میں اس خیال کے حامی تھے کہ ابتدائی' ثانوی اور اعلیٰ تعلیم مقامی زبانوں میں ہونا چاہیے' غیر ملکی یا انگریزی زبان میں نہیں ہونی چاہیے۔ کیوں کہ جو باتیں اپنی زبان میں سمجھی جا سکتی ہیں' وہ اتنی آسانی سے کسی غیر ملکی زبان میں نہیں سمجھی جا سکتیں لیکن

علی گڑھ کالج کے قیام کے پانچ سال کے اندر ان کے خیال میں تبدیلی آگئی اور ۱۸۸۲ء کے ایجوکیشن کمیشن کے سامنے بیان دیتے وقت انھوں نے کہا:

"ان ورنیکلر و انگریزی پرائمری اور مڈل اسکولوں میں جن کا مقصد طالب علموں کو اعلیٰ درجے کی تعلیم کے واسطے تیار کرنے کا نہیں ہے مغربی علوم کا جہاں تک کہ وہ پڑھائے جاتے ہیں ورنیکلر زبان میں پڑھایا جانا بے شک ملک کے حق میں بہتر ہوگا، مگر انگریزی ابتدائی اسکولوں میں جو اس غرض سے قائم کیے گئے ہیں کہ اعلیٰ تعلیم کے واسطے بطور ایک زینے کے کام دیں ورنیکلر زبان کے ذریعے سے یورپین علوم کو پڑھانا تعلیم کو برباد کرنا ہے۔"

(حیاتِ جاوید۔ صفحہ ۲۳۴)

سائنٹفک سوسائٹی غازی پور میں ۱۸۶۲ء میں اس خیال سے قائم کی گئی تھی کہ علوم جدیدہ کی اشاعت اور ان کی پسندیدگی کا ذریعہ یہ ہوسکتا ہے کہ انگریزی کی علمی اور تاریخی کتابوں کا ترجمہ اُردو میں کیا جائے۔ اوّل اوّل اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ اعلیٰ تعلیم کے لیے انگریزی کتابوں کا ترجمہ اُردو میں کیا جائے۔ لیکن اگر سرسید اس تجربے سے مطمئن ہوجاتے تو شاید سائنٹفک سوسائٹی کا مقصد بدل کر اعلیٰ تعلیم کے لیے انگریزی کتابوں کا اُردو میں ترجمہ کرنا ہوجاتا۔ لیکن ۱۸۶۲ء میں شروع کیے گئے اس تجربے نے جس کے بعد علی گڑھ کالج کا قیام بھی عمل میں آیا، انھیں اس کی بابت اپنے خیال بدل کر وہ کہنے پر مجبور کیا جس کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے۔ آج آزاد ہندوستان میں بھی، جب اس سلسلے میں نہ کوئی جبر ہو رہا ہے نہ حاکمِ وقت کی خوشنودی مطلوب ہے، اعلیٰ تعلیم کی زبان انگریزی ہی ہے۔

سرسید اس خیال کے حامی تھے کہ علم کو تکمیل کی حد تک حاصل کرنا چاہیے۔ ان کی رائے میں "قوائے عقلیہ کو چیزوں کے کامل طور پر سیکھنے سے بہ نسبت اس کے کہ بہت سی باتیں بالائی طور پر سیکھی جائیں زیادہ تر عمدہ طور پر تربیت ہوتی ہے۔" (حیاتِ جاوید۔ صفحہ ۲۳۶)۔ انھوں نے اس سلسلے میں ہندوستانی یونیورسٹی کی اس پالیسی پر تنقید کی جو اس نے لندن یونیورسٹی

کی نامکمل تقلید کر کے ایک ایسا کورس وضع کیا جس کو پڑھ کر طلبا کسی مضمون کا کامل علم حاصل نہیں کر پاتے۔

سرسید چاہتے تھے کہ تعلیم کا اہتمام خود لوگوں کے ذمّے ہونا چاہیئے سرکار کے ذمّے نہیں اور تعلیم کو دست اندازیِ سرکار سے بھی علیٰحدہ ہونا چاہیے۔ لامحالہ ایسی تعلیم کا خرچ بھی لوگوں کو خود ہی اُٹھانا چاہیے۔ ان کے انگریز سوانح نگار گراہم نے ان سے یہ قول منسوب کیا ہے کہ ایک زندہ قوم اپنی تعلیم کا انتظام خود کرتی ہے۔ لیکن انھیں اس بات کا اعتراف تھا کہ یورپین اور ہندوستانی مالدار لوگ تعلیم کا خرچ اُٹھانے کے لیے ذہنی طور سے تیار نہیں تھے، لہٰذا ایسی کوششیں ناکامی کا شکار ہو جائیں گی۔ خود انھیں علی گڑھ کالج کو قائم کرنے اور اسے جاری رکھنے میں خاصی مشکلات سے دوچار ہونا پڑا تھا۔ مذاق لگتا ہے کہ ہر لحاظ سے بھاری بھر کم اس شخص نے ڈراموں کے ذریعے کالج کے لیے رقم فراہم کی۔ دعوت کھانے کے بجائے اس کے خرچے کا تخمینہ لگوا کر رقم کالج فنڈ میں جمع کر لی۔

۱۸۵۴ء میں ووڈس ڈیسپیچ میں سفارش کی گئی تھی کہ انگلستان کے انداز پر ہندوستان میں بھی گرانٹ ان ایڈ سسٹم قائم کیا جائے تاکہ نجی تنظیمیں تعلیم کا انتظام سنبھالنے کی ذمّے داری لے لیں اسکول قائم کریں، ان شرائط کو پورا کریں جو گرانٹ حاصل کرنے کے لیے اور تعلیم کو معیاری رکھنے کے لیے ضروری ہوں۔ سرکار ایسے اداروں کو ان کے سالانہ اخراجات کا بہت بڑا حصہ دیا کرے۔ اس سسٹم کا شروع شروع میں تو مشنری تنظیموں نے خوب فائدہ اُٹھایا پھر دیسی تنظیموں نے بھی آگے بڑھنا شروع کیا۔ سرسید کا خیال اس سلسلے میں یہ تھا کہ مشنری اسکولوں کی موجودگی دوسری تنظیموں کو اپنے اسکول کھولنے میں رکاوٹ نہیں بننی چاہیے۔ دوسرے یہ کہ اچھا معیار قائم کرنے کے لیے یورپین ہیڈ ماسٹر کے علاوہ گریجویٹ اساتذہ اور عربی، فارسی، سنسکرت اساتذہ کا ہونا ضروری قرار دیا جائے۔ اسکول کا خرچہ طلبا کی تعداد پر نہیں بہتر معیار کی بنا پر لگانا چاہیے۔ ان کی نظر میں "محدود لڑکوں کو ایک عمدہ تعلیم دینا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ بہت سے لڑکوں کو ناقص تعلیم دی جائے۔" (حیاتِ جاوید، صفحہ ۲۳۸)

وہ غریب طلبا کو اسکالرشپ دینے کے حق میں تھے، اور یہ تسلیم کرنے کو تیار نہیں

تھے کہ اسکالرشپ دے کر پڑھانا گویا تعلیم کے لیے رشوت دینا ہے لیکن وہ چاہتے تھے کہ اسکالرشپ پانے والے طلبا کی تشہیر نہ ہو تاکہ ان کے ہم سبق ان کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں انگلستان کا مقابلہ خود اپنے کالج سے کیا اور کہا کہ انگلستان میں نہ صرف ایسے طلبا کے نام سب کو معلوم ہو جاتے ہیں بلکہ انھیں "سیزرز" کے لقب سے پکارا بھی جاتا ہے جب کہ علی گڑھ میں اسکالرشپ پانے والے طلبا اپنے ہم سبقوں میں اس حقارت آمیز رویّے کا شکار نہیں ہوتے۔

لڑکیوں کی تعلیم کے بارے میں ان کے خیالات ذرا مختلف تھے۔ وہ اس زمانے کے نسواں اسکولوں کو شرفا کی بیٹیوں کی تعلیم کے لیے موزوں نہیں سمجھتے تھے اور اُن کا کہنا تھا کہ پہلے مردوں کی تعلیم مکمّل ہو جائے پھر تعلیم نسواں کے لیے سعی کی جائے۔ غالباً "تقسیم کار" کے اصول کے تحت وہ عورتوں کو امورِ خانہ داری کی ذمّے داری کے لیے کافی سمجھتے تھے۔ ◆◆

سرسید کے تعلیمی تحفظات

عورتوں کی تعلیم کے خصوصی حوالے سے

صفدر امام قادری

صدیوں پہلے تاریخ کے ابتدائی مراحل میں بھی تعلیم کی توسیع کا تصور انسانی ترجیحات میں اولین حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن تہذیب، ثقافت اور مذہب کے ترقی یافتہ نصب العین تک رسائی اور ایک مہذّب سماج کی تشکیل کے عمل میں ایسا ہوا کہ حصولِ علم کے پیدائشی اور عمومی حق سے بعضوں کو محروم رکھا گیا۔ برہمنی سماج نے پس ماندہ طبقات اور عورتوں کو اکثر "گیان" سے الگ کرنے کے لیے ایک باقاعدہ منصوبہ اور لائحہ عمل تیار کیا اور اس پر مذہب کی مہر ثبت کردی۔ صدیاں گزرتی جا رہی ہیں لیکن 'منوسمرتی' کے احکام کا سایہ کسی نہ کسی شکل میں ہر عہد پر مسلّط ہے اور ہمارا اجتماعی نظام شعوری یا لاشعوری اعتبار سے انھی سفارشات پر قائم ہے۔ وقت کے ساتھ ہماری منطق اور دلیل کے مرکزی نکات ضرور بدل جاتے ہیں لیکن نتیجے میں فرق نہیں آتا۔

یہ صورتِ حال دراصل سماجی اقتدار میں چند لوگوں کی اجارہ داری کو قائم رکھنے اور ایک بڑے حصے کو اس سے الگ کر دینے کی سوچی سمجھی حکمتِ عملی کا نتیجہ ہے۔ دنیا نے ارتقا کے مختلف مراحل میں، اپنی نجات کی کوششیں جاری رکھیں لیکن یہ کوششیں پوری طرح بار آور نہیں ہو سکیں۔ اس طرح کبھی تہذیب و ثقافت، کبھی مذہب و روایت اور کبھی

خاندانی اور نسلی حقوق کے نام پر یہ بندشیں برقرار رہیں۔

ہندوستانی معاشرے کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو اندازہ ہوگا کہ اُنیسویں صدی کے نصف اوّل میں جدید تعلیم کے فیض سے مردوں کے ساتھ ساتھ عورتیں بھی بہرہ ور ہونے لگی تھیں۔ عورتیں ایک علیحدہ سماجی اکائی اور الگ سے اپنی پہچان قائم کرنے والے گروہ کی حیثیت سے راجہ رام موہن رائے کی تحریک کے زیرِ اثر نئی تعلیم کے دروازوں پر دستک دے رہی ہیں۔ برطانوی سیاح اور ماہرِ تعلیم (؟) ولیم ایڈن نے ۱۸۳۵ء میں بہار اور بنگال کے علاقے کا ایک تعلیمی سروے کیا تھا۔ اُس نے بتایا ہے کہ یہاں اس وہم میں لوگ یقین رکھتے ہیں کہ اگر کوئی لڑکی یا عورت پڑھنا لکھنا سیکھ لیتی ہے تو اُس کے شوہر کی موت ہو جائے گی۔ [اُس سیاح نے اس مفروضے کے اسباب پر روشنی نہیں ڈالی لیکن 'منوسمرتی' کے احکامات اور اُس کی مجوزہ سزاؤں کے آئینے میں اس واقعے کو سمجھا جاسکتا ہے۔] حکومتِ برطانیہ نے ۱۸۵۰ء سے لڑکیوں کی تعلیم کا بندوبست کر دیا تھا اور مردوں سے بیس برس بعد سہی، تاہم ۱۸۸۳ء میں ہندوستانی یونیورسیٹوں کی پہلی خاتون گریجوٹ پیدا ہوگئی تھی۔[۱] مہاراشٹر میں عورتوں کی تعلیم سے متعلق ایک بڑی تحریک شروع کی جاچکی تھی۔

اس پس منظر میں ہندوستان کے سماجی اور تعلیمی نقشے پر سرسیّد کا ظہور ایک اہم واقعے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہندوستان میں جدید تعلیم کے لیے فضا ہموار کرنے اور عوام و خواص میں اس سے رغبت پیدا کرنے کی جدوجہد ان کا تاریخی کارنامہ ہے۔ سرسیّد کے ایک مضمون کا عنوان ہے — "انسان میں تمام خوبیاں تعلیم سے پیدا ہوتی ہیں"۔ یہ سرسیّد کا ایمان تھا۔ اُنیسویں صدی میں سرسیّد کے مرتبے کی کوئی دوسری شخصیت ایسی نہیں دکھائی دیتی جس نے توسیعِ علم کے لیے اس طرح دیوانہ وار تگ و دو کی ہو اور اپنی جدوجہد میں اُسے ایسی کامیابی حاصل ہوئی ہو۔ سرسیّد کی اس ہمہ وقتی جستجو اور اُن کے عزائم نے ایک نئے ہندوستان کی تعمیر میں بے شک ایک بہت بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔

اُنیسویں صدی کے نصف دوم میں رونما ہونے والی "نئی بیداری" نے اس ملک کو حقیقت کی مختلف سطحوں اور مسئلوں سے متعارف کرایا۔ نئے خوابوں اور نئی آرزومندیوں کے

سہارے ایک نئے سماج کی تعمیر و تشکیل کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ ہندوستانی عوام نے ہرچند کہ اپنے قائدین اور مصلحین کے ساتھ بیشتر مراحل میں تعاون کیا، لیکن بعض معاملات میں اختلافِ رائے کے اظہار اور انحراف کی صورتوں سے بھی گریزاں نہیں ہوئے۔ راجہ رام موہن رائے اور سرسیّد احمد خاں کی شخصیات اس اعتبار سے بہت دلچسپ ہیں کہ ان کے رد و قبول سے اس عہد میں عوامی بیداری کا ایک گراف تیار کیا جاسکتا ہے۔ انھیں قبول کرنے اور ان سے انکار کرنے کے عمل میں عوامی بیداری کی تصویریں دیکھی جاسکتی ہیں۔ اس عہد کے کئی دوسرے مصلحین کی طرح سرسیّد ایک مفکّر بھی تھے اور ایک قومی معمار بھی۔ اپنے افکار کی ترتیب و تسوید اور اُن پر اجتماعی عمل آوری کی مہم سرسیّد کا مقصدِ حیات بنی رہی۔ اسی لیے انھیں رفیارمر بھی مانا گیا اور آج اُن کے اُٹھ جانے کے سو سال کے بعد بھی یہ محسوس کیا جاتا ہے کہ ان کی ذات سے فیضان کا جو سلسلہ شروع ہوا تھا وہ کسی نہ کسی شکل میں آج بھی جاری ہے۔ ایک مفکّر کے طور پر کسی شخص کو آزادیٔ خیال کی جو دولت ملتی ہے، نفاذ کے مرحلے میں اسے تحریف و تبدّل کی آزمائشوں سے بھی گزرنا پڑتا ہے۔ کبھی کبھی تو اس کا پورا خاکہ ہی بدل کر رہ جاتا ہے۔ افکار و نظریات کے ارتقا کی تاریخ کے طالب علموں کے لیے یہ ایک دلچسپ موضوع ہے۔

برہمنی سماج کی بندشوں کے پس منظر میں ایک سماجی مفکّر کی حیثیت سے سرسیّد کے تعلیمی منصوبوں کی اطلاقی صورت کا جائزہ ہمیں کچھ دلچسپ نتائج سے روشناس کراتا ہے۔ چنانچہ سرسیّد کی تعلیمی فکر کے بعض پہلوؤں پر آج از سرِ نو غور کرنے کی ضرورت بھی ہے۔ انگریزی اقتدار میں اضافے اور بتدریج مغلیہ اقتدار میں تخفیف کے مابین سرسیّد کی تعلیمی جدوجہد کا نقشہ سامنے آتا ہے۔ اُن کا دائرہ کار رفتہ رفتہ متعیّن ہوتا گیا اور "وہ فرقہ پرست ہوئے بغیر آہستہ آہستہ صرف مسلمانوں کی بہبودی، ترقی اور اصلاح کی طرف زیادہ متوجہ ہوتے جاتے تھے"۔[۱۲] انھوں نے از سرِ نو اپنی قوم کی آبادکاری کے لیے تعلیم کو ایک بنیادی حربے کے طور پر استعمال کرنا چاہا۔ سرسیّد کے یہاں مسلمانوں کی ہزیمت کا احساس بہت شدید تھا اور اس نقصان کی تلافی کے لیے انھوں نے حصولِ معاش کے نئے وسائل پیدا

کرنے پر زور دیا۔ حالانکہ وہ تعلیم کو صرف نوکری حاصل کرنے کا ذریعہ سمجھنے کے نقصانات سے آگاہ تھے تاہم، ۱۸۵۷ء کے صدمات سے سنبھلنے کے لیے مسلمانوں کو اچھی اچھی نوکریوں میں جلد از جلد کامیابی مل جائے، اس کے لیے اُن کی عملی کوششیں جاری رہیں۔

تعلیم کو قومی اور سماجی زندگی میں انقلاب آفریں تبدیلیوں کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے اگر صرف ملازمت حاصل کرنے کا وسیلہ تصور کرلیا جائے تو نتائج میں محدودیت اور یک رُخے پن کا پیدا ہوجانا تقریباً یقینی ہے۔ 'انسان میں تمام خوبیاں تعلیم سے آتی ہیں' سے محض حصولِ ملازمت تک سمٹ جانا ایک 'معمارِ فکر' کے مقاصد اور موقف میں تبدیلی کا بھی اشارہ کرتا ہے۔ اس تبدیلی میں کچھ حصّہ اُن کی Educational Activism کا ہے لیکن اس کی وجوہات اور بھی ہیں۔ بقول احتشام حسین 'انھوں نے عوامی زندگی اور اس کی معاشی ناہمواریوں پر بالکل دھیان نہیں دیا بلکہ اصلاح اور ترقی کی دُھن میں صرف اعلیٰ اور متوسط طبقے کو پیشِ نظر رکھا۔'[۲] موقف کی اس تبدیلی کے اسباب وعلل کی بنیاد میں تہذیبی، روایتی، نسلی اور برہمنی تحفظات کی مداخلت کے نشانات بھی تلاش کیے جاسکتے ہیں۔

مُسلمانوں میں جدید تعلیم کی توسیع کے حوالے سے سرسیّد کی خدمات بلاشبہ غیرمعمولی اور بیش قیمت ہیں لیکن یہ سوچنا دُرست نہیں کہ صرف سرسیّد کے اثر سے مسلمانوں میں جدید تعلیم کو فروغ حاصل ہوا۔ اس معاملے میں سب سے زیادہ اہمیت اس عہد کے تاریخی دباؤ کی ہے۔ کیوں کہ ایک ساتھ سیکڑوں طرح کی کوششیں اُس زمانے میں یہاں وہاں ہو رہی تھیں اور اُن کے اثرات زندگی کے ہر شعبے پر پڑ رہے تھے۔ اسی لیے حفیظ ملک نے اعداد و شمار کی مدد سے بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں میں سرسیّد کے بغیر بھی جدید تعلیم کو بہرطور پھیلنا تھا۔[۳] سرسیّد نے تعلیم کے لیے صلائے عام میں اگرچہ حدیں قائم نہیں کیں لیکن اُن کی ترغیب اور ترجیح بالعموم اعلیٰ اور متوسط طبقے کے لیے رہی۔ نئے مواقع کے حصول میں ان طبقوں کی سوجھ بوجھ برحق۔ لیکن یہ دیکھنے کی ضرورت بھی ہے کہ سرسیّد کہیں خود بھی بعض تحفظات کے اسیر تو نہیں ہو گئے تھے؟ مرحلے میں ابھی بہت سی منزلیں اور پڑاؤ باقی تو نہیں تھے۔ ان سوالوں کا تجزیہ سرسیّد کے فیضان کو سمجھنے میں ہماری مدد کرے گا۔

سماج میں ترقی، خوش حالی، مساوات اور مواقع کے حصول جیسے معاملات میں آج بھی عورتوں کا شمار محروم اور پس ماندہ طبقات میں کیا جائے گا۔ مردوں کے مقابلے وہ اب بھی کافی پیچھے ہیں۔ ہمارے ملک میں عورتوں کی تعلیم، ملازمت، سماجی زندگی میں ان کی شرکت پر غور کریں تو مردوں کے مقابلے میں وہ اب بھی ایک محکوم و محروم اور مشکل زندگی گزار رہی ہیں۔ آج بھی وہ بہت سی زنجیروں میں قید ہیں۔ راجہ رام موہن رائے نے اُنیسویں صدی کے اوائل میں عورتوں کے مسائل کو ملکی ایجنڈے کا حصہ بنا دیا۔ سرسید راجہ رام موہن رائے کے انتقال کی چار دہائیوں کے بعد مدرسۃ العلوم قائم کرتے ہیں اور رفتہ رفتہ ایک بڑی تعلیمی تحریک ان کے واسطے سے زور پکڑ لیتی ہے۔ دیکھنا یہ چاہیے کہ سماج کے سب سے بڑے غیر تعلیم یافتہ اور ترقی کے مواقع سے محروم طبقے یعنی خواتین کی تعلیم کے تعلق سے سرسید کیا سوچتے تھے اور اس معاملے میں اُن کا مجموعی رول کیا ہے۔

۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے سامنے ہندوستان میں تعلیم کے مسائل کے مختلف گوشوں پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے سرسید نے عورتوں کی تعلیم کے بارے میں کہا تھا

"گورنمنٹ عملاً کوئی تدبیر ایسی اختیار نہیں کرسکتی جس سے اشراف خاندانوں کے مسلمان اپنی بیٹیوں کے واسطے گورنمنٹ اسکولوں میں بھیجنے پر مائل ہوں.... جن شخصوں کی یہ رائے ہے کہ مردوں کی تعلیم سے پہلے عورتوں کی تعلیم ہونی چاہیے، وہ غلطی پر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمان عورتوں کی پوری تعلیم اُس وقت تک نہ ہوگی جب تک کہ اس قوم کے اکثر مرد پورے تعلیم یافتہ نہ ہو جائیں ..... اس وقت تک جو حالت مسلمان عورتوں کی ہے، وہ میری رائے میں خانگی خوشی کے واسطے کافی ہے..... اگر گورنمنٹ مسلمان شریف خاندانوں میں تعلیم نسواں کے جاری کرنے کی کوشش کرے گی تو حالتِ موجودہ میں محض ناکامی ہوگی اور میری رائے ناقص میں اس سے مضر نتیجے پیدا ہوں گے۔"[۵]

اس سے پہلے ۱۸۶۹ء میں برطانیہ کے سفر کے دوران مس کارپنٹر کی کتاب کے موڑ پر سرسید اپنی رائے درج کرتے ہیں اور اس مسئلے کے خلاف ایک اصولی نکتہ اُٹھا دیتے ہیں :

"نیک کام پر کوشش کرنے والوں کی کوششیں کبھی کبھی اس لیے کہ وہ ان لوگوں کی عادات و رسم و رواج کے مخالف طریقے پر جن کی بھلائی کے لیے کوشش کی جاتی ہے، قائم کی گئی ہیں، برباد ہو گئی ہیں حقیقت میں ایسا کرنا گویا نیچر کا مقابلہ کرنا ہے اور خود اس نیکی کی رکاوٹ کا آلہ بنتا ہے۔ ..... پس اگر اب ہم کسی نیک بات کے پھیلانے میں عام رواج کی رعایت نہ کریں گے تو خود خدا کی اُس حکمت کو توڑ دیں گے اور خود اپنے لیے نقصان کا سبب ہوں گے۔"[۹]

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے تیسرے اجلاس منعقدہ لاہور (۱۸۸۸ء) میں تعلیم نسواں کے بارے میں خواجہ غلام الثقلین کی تجویز پر ہوئی بحث میں حصہ لیتے ہوئے سرسید اپنی دلیلیں اس طرح پیش کرتے ہیں :

"مجھ کو افسوس ہے کہ اس رزولیوشن کی نسبت جو ایک نہایت سادہ طور پر تھا، ضرورت سے زیادہ بحث ہوئی... جو جدید انتظام عورتوں کی تعلیم کا اس زمانے میں کیا جاتا ہے، خواہ وہ انتظام گورنمنٹ کا ہو، اور خواہ اسی طرز کا انتظام کوئی مسلمان یا کوئی انجمن اسلامی اختیار کرے، اس کو میں پسند نہیں کر سکتا۔ عورتوں کی تعلیم کے لیے مدرسوں کا قائم کرنا اور یورپ کے زنانہ مدرسوں کی تقلید کرنا ہندوستان کی موجودہ حالت کے لیے کسی طرح مناسب نہیں ہے اور میں اس کا سخت مخالف ہوں۔"[۱۰]

سرسید کے مقدمات اور اختلاف رائے کے باوجود کانفرنس نے یہ تجویز منظور کر لی۔ طے پایا کہ "مسلمان لڑکیوں کی تعلیم کے لیے مکتب قائم کریں جو مذہب اسلام اور طریقۂ شرفائے اسلام کے مطابق اور اس کے مناسب ہوں۔"[۱۱] ایجوکیشنل کانفرنس میں سرسید کی رائے کا احترام

کیا جاتا تھا اگرچہ تعلیم نسواں کے حامیوں کی طاقت اور تعداد بھی روز افزوں تھی۔ اس لیے ۱۸۹۱ء کی علی گڑھ کانفرنس میں یہ مسئلہ پھر سے اُٹھایا گیا۔ سرسیّد نے اس بار بھی اپنی یہی دلیلیں سامنے رکھیں۔ اُن کی نوعیت میں کوئی قابلِ ذکر تبدیلی نہیں آئی۔ غالباً سرسیّد ہی کا اثر رہا ہوگا کہ کانفرنس نے عورتوں کی تعلیم کا دائرہ کار طے کرتے وقت روایتی نظریے سے بڑھنا ضروری نہیں سمجھا۔ کانفرنس نے یہ طے کیا: "تعلیم ایسی ہونی چاہیے کہ عورتوں کی مذہبی، علمی اور اخلاقی زندگی میں ترقی ہو تاکہ ان کی مبارک تربیت سے آیندہ نسلیں فائدہ اُٹھائیں" سرسیّد نے وہاں اپنی تقریر کے دوران مندرجہ ذیل نکات اُٹھائے:

> "کوئی دنیا کی تاریخ اس وقت تک نہیں مل سکتی کہ جن خاندانوں کے مردوں نے تعلیم پائی ہو، مردوں کے اخلاق درست ہو گئے ہوں، مردوں نے علم و فضل حاصل کر لیے ہوں اور عورتیں تعلیم سے محروم رہی ہوں . . . ایک نہایت اچھی مثل ہے کہ خدا کی برکت زمین سے نہیں بلکہ آسمان پر سے اُترتی ہے۔ سورج کی روشنی بھی نیچے سے نہیں آتی بلکہ اوپر سے آتی ہے۔ اسی طرح مردوں کی تعلیم سے عورتوں کی تعلیم ہوتی ہے۔"[۵۱]

راج موہن گاندھی نے سرسیّد کے قائم کردہ ادارے اور ان کی خدمات پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا ہے:

> "... MAO was not as reformist or modern as his journal "The Reformer". He saw the college was not as a vehicle for his ideas but simply as a place where Mussalmans may acquire an English education without prejudice to their religion. There was no question, for instance, of women being

considered for admission. Though Muir spoken in Aligarh, even before the college got going, of " the necessity of educating your girls", Sayyid Ahmad argued that "no satisfactory education can be provided for Mohammedan females until a large number of Mohammedan males received a sound education".

عورتوں کی تعلیم کے تعلق سے گذشتہ صفحات میں سرسید کے نظریات کا جائزہ لینے کے بعد سرسید کے رفیقِ خاص اور سوانح نگار الطاف حسین حالی کے مشاہدات پر بھی غور کرلینا ضروری ہے۔ حالی نے سرسید کے خاندانی پس منظر اور ان کے ذاتی احوال سے ان کے نظریات کی تشکیل کے جواز فراہم کیے ہیں۔ لکھتے ہیں :

"ہمارے نزدیک اصل سبب تعلیم نسواں کی طرف (سرسید کے) توجہ نہ کرنے کا یہ تھا کہ اوّل تو جب سے اُن کو مسلمانوں کی سوشل ریفارم کا خیال پیدا ہوا، اُس وقت سے اخیر دم تک وہ فیملی سوسائٹی سے بالکل علیحدہ رہے۔ غدر سے چند روز بعد اُن کی والدہ اور بی بی کا انتقال ہوگیا اور دہلی کی آمد و رفت بالکل موقوف ہوگئی۔ اگرچہ زنانہ سوسائٹی کی حالت سے وہ بے خبر نہ تھے مگر جو فیلنگ خود اس سوسائٹی میں رہ کر اور ہر وقت آنکھ سے اُن کی حالت دیکھ کر ایک ذکی الحس آدمی کے دل میں پیدا ہوسکتی ہے، وہ صرف سنی شنائی یا کبھی کی دیکھی ہوئی باتوں سے ہرگز پیدا نہیں ہوسکتی۔" [۱۲]

حالی نے سرسید کے گھرانے کی عورتوں کی تعلیمی استعداد اور علمی لیاقت کے متعلق اطلاع دیتے ہوئے اُن کی ذہنی اور فکری ساخت پر بھی روشنی ڈالی ہے:

"اُن کے خاندان کی فیملی سوسائٹی کی حالت بہ نسبت اکثر مسلمان خاندانوں کے بہت عمدہ تھی۔ اُن کے خاندان کی عورتوں سے میری اکثر رشتے دار عورتوں کو ملنے کا اتفاق ہوا ہے جو اُن کے اخلاق وعادات اور لیاقت اور سنجیدگی کی حد سے زیادہ تعریف کرتی ہیں۔ خود سرسید نے ایجوکیشن کمیشن میں اور اپنی متعدد اسپیچوں میں اپنے خاندان کی عورتوں کے لکھے پڑھے ہونے کا حال بیان کرکے اس خیال کی تردید کی ہے کہ مسلمان عورتیں عموماً جاہل ہوتی ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ جب مراۃ العروس پہلی ہی بار چھپ کر شائع ہوئی تو جو نقشہ اس میں عورتوں کی اخلاقی حالت کا کھینچا گیا تھا' اس کو دیکھ کر سرسید کو نہایت رنج ہوا تھا اور وہ اس کو مسلمان شرفا کی زنانہ سوسائٹی پر ایک قسم کا اتہام خیال کرتے تھے۔"[۱۳]

حالی کی محولہ بالا دلیلوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید کو غالباً اس بات کا موقع نہیں مل سکا کہ وہ مسلمان عورتوں کی حالتِ زار اور تعلیمی پستی کا براہ راست مطالعہ اور مشاہدہ کرتے۔ اپنے خاندان کی عورتوں کے تعلیمی رویئے اور استعداد کو غیر شعوری طور پر انھوں نے عام مسلم عورتوں پر منطبق کر دیا تھا۔ اسی لیے بقول حالی سرسید نے "لڑکیوں کی تعلیم پر کبھی ہاتھ نہیں ڈالا یہاں تک کہ ان کو تعلیم نسواں کا مخالف تصور کیا گیا"[۱۴] حالی نے سرسید کے بچاؤ میں جو دلیلیں دی ہیں' وہ پہلی نظر میں درست معلوم ہوتی ہیں لیکن ان کا تجزیہ کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہ دلیلیں بہت سطحی بنیادوں پر قائم کی گئی تھیں۔

ہمارا خیال ہے کہ سرسید کے متعلقہ افکار کافی غور و فکر کے بعد' دنیوی مصلحتوں اور مجبوریوں کو پیش نظر رکھ کر مرتب کیے گئے تھے۔ تعلیم نسواں پر سرسید کے اعتراضات اور ان کی منطق کا گوشوارہ تیار کیا جائے تو اس نتیجے تک پہنچنا دشوار نہیں ہوگا کہ وہ کیوں اور کن بنیادوں پر عورتوں کی تعلیم اور علیحدہ شناخت کے تصور سے متفق نہیں تھے۔

- سرسید حکومت کو بار بار خبردار کرتے ہیں کہ وہ مسلمان عورتوں کو تعلیم دینے کی غرض سے مدرسوں اور اسکولوں میں انھیں بھیجنے کا کوئی طریقہ اختیار نہیں کرے۔ اس سے نقصان ہوگا اور گورنمنٹ کا پیسہ ضائع ہوگا۔
- سرسید یہ مانتے تھے کہ 'اس وقت تک جو حالت مسلمان عورتوں کی تھی وہ خانگی خوشی کے واسطے کافی تھی'
- عورتوں کو تعلیم سے آراستہ کرنا دراصل اُن کی فطرت، رسوم اور روایات سے ہم آہنگ نہیں تھا اور اسے سرسید خدا کی حکمت سے انکار قرار دیتے تھے۔
- سرسید کا خیال تھا کہ تعلیم سے بہرہ ور ہونے کے بعد مردوں کا طبقہ اپنی عورتوں کے لیے مناسب تعلیم کا بندوبست خود ہی کرلے گا۔ اس لیے سارا زور صرف مردوں کی تعلیم پر صرف کیا جانا چاہیے۔
- سرسید اس بات سے بہت ناخوش تھے کہ تعلیم نسواں پر اس قدر بحث و تمحیص کیوں ہو رہی ہے۔ ایجوکیشنل کانفرنس کے لاہور اجلاس میں انھوں نے اپنی ناراضگی ظاہر کرتے ہوئے کہا: "مجھ کو افسوس ہے کہ اس رزولیوشن کی نسبت جو ایک نہایت سادہ طور پر تھا، ضرورت سے زیادہ بحث ہوئی۔"

بہت سے پرانے ذہنی تحفظات کی پرچھائیں سرسید کی ان تاویلات میں دیکھی جا سکتی ہے یہ بات محلِ نظر ہے کہ وہ کس طرح معاملات کو سامنے سے ہٹا کر پیچھے کی طرف دھکیل دیتے ہیں اور عورتوں کی حالت کو اطمینان بخش تصور کر لیتے ہیں۔ عورتوں کی تعلیم پر اعتراضات بالعموم اصولی نوعیت کے ہیں لیکن ان کے اطلاقی پہلو پر ان کی رائے اور زیادہ سخت اور شدید ہے۔ سرسید یہ تو نہیں کہتے کہ عورتوں کو اَن پڑھ رہنے دیا جائے کیوں کہ یہ ان کے مجموعی مزاج کے اور اس عہد کی ذہنی نشاۃ ثانیہ کے خلاف ہوتا۔ کچھ لوگ شاید اس کے مخالف بھی ہو جاتے۔ چنانچہ اپنے اعتراضات

ہیں بھی ایک توازن کا تاثر قائم رکھتے ہوئے انھوں نے تعلیم نسواں کی مخالفت کا بیڑا اٹھایا۔ عورتوں کو کیا پڑھایا جائے یعنی کہ کون سے مضامین اور موضوعات کا انتخاب کیا جائے۔ اس پر وہ وضاحت کے ساتھ اپنے زاویۂ نظر کا اظہار کرتے ہیں۔ یہاں ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ اُس وقت سرسید مسلمانوں میں مغربی تعلیم کے سب سے بڑے وکیل تسلیم کیے جا چکے تھے "اہم' وہ عورتوں کو کیسی تعلیم دینا چاہتے تھے' اس سوال کا جواب انہی کے لفظوں میں مندرجہ ذیل ہے:

"اے میری بہنو! میں اپنی قوم کی خاتونوں کی تعلیم سے بے پروا نہیں ہوں۔ میں دل سے ان کی ترقیِ تعلیم کا خواہاں ہوں۔ مجھ کو جہاں تک مخالفت ہے' اس طریقۂ تعلیم سے ہے جس کے اختیار کرنے پر اس زمانے کے کوتاہ اندیش مائل ہیں۔ میں تمھیں نصیحت کرتا ہوں کہ تم اپنا پُرانا طریقۂ تعلیم اختیار کرنے پر کوشش کرو ۔ ۔ ۔ ۔ میری یہ خواہش نہیں ہے کہ تم اُن مقدس کتابوں کے بدلے جو تمھاری دادیاں نانیاں پڑھتی آئی ہیں' اس زمانے کی مروجہ نامبارک کتابوں کا پڑھنا اختیار کرو جو اس زمانے میں پھیلتی جاتی ہیں ۔ ۔ ۔ پس اس زمانے کی نامفید اور نامبارک کتابوں کی تم کو کیا ضرورت ہے؟"[۱۵]

ساتھ ساتھ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ فی الوقت کون کون سی چیزیں پڑھانے کی بالکل ضرورت نہیں ہے۔ ایجوکیشنل کانفرنس (۱۸۸۸ء) میں وہ فرماتے ہیں:

"عورتوں کو جس قسم کے علوم پڑھائے جانے کا خیال پیدا ہوا ہے' اُس کو بھی میں پسند نہیں کرتا ۔ ۔ ۔ میں نہیں سمجھتا کہ عورتوں کو افریقہ اور امریکہ کا جغرافیہ سکھانے اور الجبرا اور ٹرگنامٹری کے قواعد بتانے اور احمد شاہ اور محمد شاہ اور مرہٹوں اور روہیلوں کی لڑائیوں کے قصے پڑھانے سے کیا نتیجہ ہے۔"[۱۶]

سرسید یورپ میں عورتوں کی ترقی اور بیداری نیز مردوں کے شانہ بہ شانہ جینے کے اطوار اور حقوق پر اصرار سے واقف تھے۔ مغربی طرزِ زندگی میں عورتوں کے رول کو بھی وہ تحسین کی نظر سے

دیکھتے تھے اور ہر مرحلے میں ہندوستانی حالات سے ان کا موازنہ کرتے تھے۔ شاہد حسین رزّاقی نے مستوراتِ مغرب کے احوال و اطوار پر سرسیّد کے افکار کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

"ترقی یافتہ ملکوں میں عورتوں کی بے پردگی کی جو آزادی ہے، اس سے سرسیّد متفق نہیں لیکن وہاں مردوں کے عورتوں کے ساتھ حُسنِ سلوک اور حُسنِ معاشرت اور تواضع اور خاطر داری اور محبّت اور پاسِ خاطر اور اُن کی آسائش و آرام کی طرف متوجہ ہونا اور اُن کو ہر طرح خوش رکھنا اور بہ عوض اس کے کہ عورتوں کو اپنا خدمت گزار تصوّر کیا جائے، ان کو اپنا انیس اور جلیس اور رنج و راحت کا شریک اور اپنے کو ان کی اور ان کو اپنی مسرّت اور تقویت کا باعث سمجھنا قابلِ تقلید خوبیاں تصوّر کرتے ہیں"۔[۱۷]

گویا کہ سرسیّد ایک انتہائی باریک بیں نگاہ رکھتے تھے پھر بھی وہ ہندوستانی عورتوں بالخصوص مسلمان عورتوں کو تعلیم کے تام پر دینیات میں شدبد سے زیادہ کچھ اور دینے پر رضامند نہیں تھے۔ انھوں نے یورپ اور امریکہ کی مثال پیش کرتے ہوئے کہا تھا :

"یورپ کی اور امریکہ کی حالتِ معاشرت کے خیال سے شاید وہ علوم لڑکیوں کو سکھانے ضرور ہوں کیوں کہ ممکن ہے کہ وہاں عورتیں پوسٹ ماسٹرز اور ٹیلی گراف ماسٹرز یا پارلیامنٹ کی ممبر ہوسکیں لیکن ہندوستان میں نہ وہ زمانہ ہے اور نہ سیکڑوں برس بعد بھی آنے والا ہے"۔[۱۸]

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سرسیّد جیسے بیدار مغز اور روشن خیال تعلیمی مفکّر نے عورتوں کی آیندہ ترقیوں اور امکانات کی طرف سے آنکھیں بند کرلی تھیں۔ موجودہ حالات کے پیشِ نظر یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ہندوستان میں دوسری اقوام کی طرح مسلمان عورتوں نے بھی تعلیم اور ترقی کے شعبوں میں کچھ کم کامیابی حاصل نہیں کی۔ سرسیّد کے انتقال کے سو برس بعد اب کوئی دن کی بات ہے کہ ہندوستانی پارلیمنٹ میں ایک تہائی جگہیں عورتوں کے لیے مخصوص ہونے ہی

والی ہیں۔ سرسید وقت کے تقاضوں کا شعور رکھتے تھے لیکن اپنی روایات اور معاشرتی تحفظات کے ہاتھوں شاید وہ کسی قدر مجبور بھی تھے۔ ایجوکیشن کمیشن کو انھوں نے یہ صلاح بھی دی تھی کہ اسے مزدوری پیشہ افراد کی تعلیم پر غور کرنے کی یکسر ضرورت نہیں۔[۱۹] آج اُن کا یہ قول بھی ہیں نئے سرے سے اُن کے تصوّرات کے جائزے کی دعوت دیتا ہے۔ یہ ضرور ہوا کہ سرسید کی وفات کے فوراً بعد ہی کم از کم عورتوں کی تعلیم کے معاملے میں سرسید کے رفقار نے سرسید کے بتائے راستوں سے خود کو الگ کر لیا اور علی گڑھ میں تعلیم نسواں کی تحریک شروع ہوگئی۔ سرسید کی رحلت کے اگلے سال ہی مسلم ایجوکیشنل کانفرنس نے "تعلیم نسواں" کا ایک مکمل شعبہ قائم کر لیا اور شیخ عبداللہ کو اس کا سکریٹری بنایا گیا۔ اسی سال (۱۸۹۹ء) یہ فیصلہ بھی ہوا کہ ہر صوبے کے صدر مقام میں لڑکیوں کے لیے ایک درس گاہ قائم کی جائے۔ سرسید کے اعتراضات کو پس پشت ڈال کر آخرکار مُسلم ایجوکیشنل کانفرنس نے ۱۹۰۰ء میں یہ "انقلاب آفریں تجویز منظور کر لی کہ "مسلمان لڑکیوں کی توسیع معلومات و ترقی تہذیب کے لیے ایسا سہل نصاب تیار کیا جائے جس میں دینیات کے علاوہ ابتدائی حساب، تاریخ، جغرافیہ، طبیعیات اور اخلاق کی تعلیم ہووے"۔[۲۰]

غرضیکہ، سرسید کی عظیم الشان خدمات اور ان کے تصوّرات کی قدر و قیمت کے اعتراف کے باوجود، ہمارا خیال ہے کہ تاریخ کے عمل اور انقلابات کی روشنی میں آج بھی ان کے محاسبے کی ضرورت ہے۔ سرسید کے بعد آنے والوں نے اُن کی روشن خیالی، دور بینی اور حقیقت شناسی سے بہت کچھ سیکھا ہے۔ اس عرفان کا تقاضہ ہے کہ ان کی فکر کی حدود کو بھی سمجھا جائے۔ بالفرض مُسلم ایجوکیشنل کانفرنس نے سرسید کے بعد بعض معاملات میں اُن سے الگ ایک راہ نکالنے کی جسارت نہ کی ہوتی تو آج ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیمی اور سماجی حالت کیا ہوتی؟ مسلمان عورتوں کی تعلیم کا نقشہ کیا ہوتا؟ یہ سوالات ہیں اپنے ماضی کو ایک نئے زاویے سے سمجھنے کی دعوت دیتے ہیں۔ ◆◆

حواشی

۱- President Zakir Husain Speeches, Publications Division, New Delhi, 1974, P-56

۲-۳۔ اُردو ادب کی تنقیدی تاریخ، احتشام حسین، ترقی اُردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء، ص ۱۸۷

۴- Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization, Hafeez Malik, Columbia, New York, 1980, P-214

۵- حیاتِ جاوید، الطاف حسین حالی، ترقی اُردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۹۰ء، ص ۲۴۰

۶- ایضاً، ص ۶۱۳

۷- مکمل مجموعہ لکچرز و اسپیچز (آف) سرسیّد، مرتبہ: مولوی امام الدین، فضل الدین تاجران کتب، لاہور ۱۹۰۰ء، ص ۳۲۹

۸-۹- سرسیّد کی تعلیمی تحریک، اختر الواسع، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، ۱۹۸۵ء، ص ۳۶

۱۰- مکمل مجموعہ لکچرز، ص ۴۱۰

۱۱- Eight Lives, Raj Mohan Gandhi, Roli Books, Inter, New Delhi, 1986, PP 32-33.

۱۲- حیاتِ جاوید، ص ۶۱۱

۱۳- ایضاً، ص ۶۱۱-۱۲ ۴

۱۴- ایضاً، ص ۶۱۱

۱۵- ایضاً، ص ۶۱۴-۱۹

۱۶- مکمل مجموعہ لکچرز، ص ۳۲۹-۳۰

۱۷- سرسیّد اور اصلاح معاشرہ، شاہد حسین رزاقی، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، طبع اوّل ۱۹۶۳ء، ص ۱۷۵

۱۸- مکمل مجموعہ لکچرز، ص ۳۲۹-۳۰

۱۹- حیاتِ جاوید، ص ۲۴۰-۴۱

۲۰- سرسیّد کی تعلیمی تحریک، ص ۹۶

سیّد احمد اکیسویں صدی میں

سعید الظفر چغتائی

مسلم یونیورسٹی کی بنیاد رکھنے والے کے انتقال کو سو برس سے زیادہ ہو چکے. لیکن آج بھی اُن کے فکر و عمل کے بہت کم گوشے بھلا دینے والے ہیں. ہماری زندگی میں وہ کئی طرح اہم ہیں. فکری، عملی، ادبی، تاریخی...

سب سے پہلے مجھے آثار الصنادید یاد آتی ہے. اس پر بہت تھوڑا اضافہ ہوا ہے. اور مورخوں نے اپنا حق اُس سے بہت کم ادا کیا جتنا اُن سے اس سنگ میل کا تقاضا تھا اور ہے. کچھ آثار اور دریافت ہوئے ہیں، کچھ تحریریں جو موصوف نہیں پڑھ پائے تھے، اب پڑھی جا سکتی ہیں اور باقی بچے آثار، لٹتے قبرستانوں اور لہلہاتے تہذیبی چمنستانوں سے نہ جانے اور کتنے ٹھوس معلومات اضافہ کیے جا سکتے ہیں. اس طرح کے وقیع کام دوسرے شہروں پر ہونے چاہییں جو بالکل نہیں ہوئے ہیں. آگرہ، لکھنؤ، فیض آباد، جونپور اور خیرآباد کے نام سرِ فہرست ہیں. علم اور ثقافت میں تعصب اور سیاست کا گزر نہیں ہونا چاہیے. ہندو، سکھ اور عیسائی مرکزوں کی فہرست واقف کار حضرات بنائیں. پاکستان اور بنگلہ دیش کو لپیٹ لیں تو لاہور، ڈھاکہ، راج شاہی، مرشد آباد کو نہیں بھلا سکتے. انڈین کونسل آف ہسٹارکل کو ان شہروں پر الگ الگ منصوبے بنانے چاہییں.

تفسیر قرآن سیّد کا بڑا علمی کارنامہ ہے. میں لندن یونیورسٹی میں تھا جب اصول پرستی

کی خاطر پینسٹھ سال کی عمر میں سیاست کو خیر باد کہنے تیس سال پہلے ملک کے وزیرِ اعظم ٹاگے ارلانڈر وہاں آئے۔ تقریر کا یہ جملہ آج تک نہیں بھولتا کہ وہ تو سبھی سنتے ہیں جو پسند آتا ہے، تم وہ بھی سُن لیا کرو جو پسند نہ آئے ـــ اور قرآن یاد آگیا تھا: عسیٰ ان تکرھو اشیٔا و ھو خیر لکم (شاید تم کسی ایسی شے کو ناپسند کر رہے ہو جو تمھارے لیے اچھی ہے)۔

عصبیت کی روایت بہت پُرانی ہے۔ انصاف کا لفظ بھی کم از کم افلاطون کے زمانے سے برعکس نہند نام زنگی کافور کے بمصداق اپنا اُلّو سیدھا کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی انصاف ہمارا حق ہے، فرض نہیں۔ لیکن تاریخ میں ایسے دَور ملتے ہیں جب فرائض پر زور تھا اور آج بھی، ایک اقلیت سہی، معاشرے کی بنیاد دوسروں کے حقوق والے انصاف پر رکھنا چاہتی ہے۔ بائبل اور قرآن کے فرانسیسی مصنّف کو ہم جانتے ہیں اور اس لیے پسند کرتے ہیں کہ اُس نے پہلی کتاب کے مقابلے میں دوسری کو سراہا اور قابلِ اعتبار ٹھہرایا ہے۔ مصنّف نے پہلی بار مذہبی بحثوں کے لیے سائنس کے محکمات کو حَکَم قرار دیا ہے، ورنہ ابھی تک مقدس نوشتوں ہی سے استخراج کیے جاتے تھے اور مناظرانہ کج بحثیاں جاری رہتی تھیں۔ برہانِ قاطع سامنے نہ آئی تھی۔ اس واقعے سے مذہبی مباحث کی صورتِ حال ہی بدل گئی ہے اور سیّد احمد خاں کے مذہبی تعقل کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے۔

تفسیرِ قرآن میں تعقل کی مثالیں اور بھی ملتی ہیں۔ ذوالقرنین کے قصے میں کہا گیا ہے کہ وہ اس جگہ تک پہنچے جہاں سورج ایک پانی کے چشمے سے نکلتا دکھائی دیا۔ وہاں مولانا عبدالماجد دریابادی نے توجیہہ کی ہے، 'جیسا کسی بڑے دریا یا سمندر کے کنارے معلوم ہوتا ہے'۔ اس موقع پر ایک اور بات ضمناً یاد آتی ہے۔ میں پانچویں یا چھٹی جماعت میں پڑھتا تھا کہ مولوی صاحب نے سمجھانا چاہا، دیوتا کون ہوتے ہیں، وہ فرشتے تو نہیں۔ بحث کے بعد نتیجہ نکلا کہ دیوتا وہ ہیں جن کے سپرد فطرت کے بڑے بڑے کام ہوتے ہیں، اور مان لیا گیا کہ دیوتا اور فرشتے کا تصوّر ایک ہی ہے۔ اس طرح دیوتا یا فرشتے فطری قوتوں کا مشخص قرار پاتے ہیں ـــ میں نہیں کہتا کہ ان تصوّرات یا تاویلات کو ایسے ہی مان لیجیے۔ صرف یہ کہتا ہوں کہ سوچنے سمجھنے کے پٹ کھلے رکھیے اور سو سوا سو برس بعد سیّد احمد خاں کے عملِ تعقل اور اس کے متخرجات کو غور سے

پڑھ کے دیکھیے کہ کیا قابلِ قبول ہے اور کیا نہیں۔ علماء کہتے ہیں کہ اسلام میں کوئی دیومالا نہیں۔ تو پھر یہ بھی سوچیں کہ عزیز احمد کے بقول ہماری جنّیات اور ملکیات کے کیا معنی ہیں' اور جب اقبال نے دوزخ کے بارے میں کہا:

اہلِ دنیا یہاں جو آتے ہیں
اپنے انگارے ساتھ لاتے ہیں

تو یہ محض شاعری ہے یا اس کے پیچھے کوئی سنجیدہ فکر بھی ہے۔

یہیں سے بات سیّد احمد خاں کی سائنٹیفک سوسائٹی اور تہذیب الاخلاق سے جُڑ جاتی ہے۔ جدید علم و حرفت کی چھاپ کئی صدیوں سے ہماری زندگی کے ہر شعبے پر پڑ رہی ہے اور کوئی اس سے ناواقف نہیں۔ لیکن ایجاد و دریافت کے عمل میں حصّہ لے کر انسانی برادری میں ممتاز و معتبر بننے کے لیے فنّی ریاض کے سوا اور کوئی راستہ نہیں اور اس کے لیے باقاعدہ تعلیم و تربیت درکار ہے۔ ہاں اس عمل کے جو اثر سماج پر برابر پڑتے رہتے ہیں اور جو نئے خیال اور تصور سماج میں راہ پاتے جاتے ہیں ان کے لیے اپنی زبان اور تہذیب کو تیار کرتے رہنا سائنٹیفک سوسائٹی کا کام ہے۔ آج CSIR کا رسالہ سائنس یا ڈاکٹر اسلم پرویز کا اسی نام کا ماہنامہ سائنس کے سماجی تعارف کی بہترین مثالیں ہیں —— آج سے بیس برس پہلے سر جن نسیم انصاری کی ترغیب پر اور ان کے دلی تعاون سے ہم لوگوں نے ڈیڑھ برس تک یہ سوسائٹی ایک بار پھر زندہ و فعال کر دی تھی۔

یہ کام کرنے والے تو نکل آئے۔ اب مسئلہ رفع توہمات کا رہ جاتا ہے۔ کیڑوں مکوڑوں' جانوروں' چڑیوں' پتھروں' ستاروں' پیڑ پودوں' دنوں' عددوں اور اُن کے اثرات کے بارے میں کہانیاں مشہور ہیں۔ کوئی مشکل آن پڑے تو آج بھی ہمارے جیسے پڑھے لکھے تک گنڈوں' تعویذوں اور پھونک جھاڑ پر اُتر آتے ہیں۔ اثرات کے بارے میں معروضی تحقیق ضروری ہے کہ ہوتی رہے۔ جن سُنی سُنائی باتوں کی بنیاد نہ نکلے ان کو ماننا بے عقلی ہے اور ذہن کی پناہ گاہوں سے انھیں بہ کوشش نکال پھینکنا فریضۂ دیانت۔ ہمیں تاریخ اور کہانی کے بیچ فرق کرنا چاہیے اور یہ بات مسلسل یاد دلاتے رہنا چاہیے اور سیّد کے تہذیب الاخلاق کے تمام

مضامین یکجا کتابی شکل میں چھاپتے رہنا چاہیے۔

ہماری سماجی عادتیں ہنوز اصلاح طلب ہیں۔ جب تک ہم اپنے ہی حلقے میں رہتے ہیں، اس بات کا اندازہ نہیں ہوتا۔ لیکن اب آمد و رفت بڑھتی جاتی ہے۔ جب ہم دوسروں کی ایسی باتیں دیکھیں جو ہم سے مختلف ہیں تو سوچیں، آیا دونوں اپنے اپنے حالات میں صحیح ہیں یا دونوں میں سے ایک صحیح یا بہتر ہے۔ ایسا کرتے رہیں تو ہمارے معمول بھی دُرست ہوتے رہیں اور دوسروں کے بھی۔ یہ بات عصبیت کے بغیر ٹھنڈے دل سے سوچ کے طے کرنے کی ہے —— چند برس ہوئے چین میں دیکھا کہ وہاں کے گاؤں والے، جو ہمارے لوگوں سے زیادہ صاف ستھرے تھے۔ ماؤ کے سماجی انقلاب کے بعد بھی اپنے پیروں میں تھوکتے چلے جارہے تھے۔ یاد آیا کہ ہندوستان میں اتنی مہمیں چلائی گئیں کہ صرف تھوک دان میں تھوکو اور ان کا اثر بھی خاصا پڑا، پھر بھی آج ایسے مل جاتے ہیں جو دیواروں تک پر پان کی پچکاری مار دیتے ہیں۔

معاشرے کی اصلاح کا کام مختلف سطحوں پر برابر کرتے رہنے کا ہے۔

سیّد احمد خاں کی تعلیمی کاوشوں کے پھلتے پھولتے چھتنار درخت کا سایہ ہمارے سروں پر ہے۔ زندگی اور زمانے کے اتنے اُتار چڑھاؤ کے باوجود اُس کے دروازے اُس کی سکت بھر سب پر کھلے ہیں اور ترقیاں جاری ہیں۔ چسٹر باولسن نے ۱۹۶۵ء میں ہم سے ذاتی طور پر کہا تھا کہ جواہر لعل نہرو ڈھونڈ ڈھونڈ کے ملک کے کونے کونے سے اچھے لوگ لاتے تھے، مگر جب وہ کام کے نہ رہتے تو اُن کی سمجھ میں نہ آتا اُن کا کیا کریں۔ تغذیہ و تمیہ Metbolism نشوونما کی بنیاد ہے۔ اچھی غذا جسم میں داخل ہوتی رہے، فضلہ اور فاسد مادّے باقاعدہ خارج ہوتے جائیں، تبھی وہ تندرست رہتا ہے۔ نئے مضمون، شعبے، اسکیمیں ضرورت کے مطابق اضافہ ہوں، موجودہ شعبوں کی تجدید کا کام جاری رہے مگر مُردار اور نام چار کے مراکز بند بھی کیے جاتے رہیں۔ اُستادوں کے تقرر، ترقی اور طلبا کے داخلے توجہ چاہتے ہیں کہ

به خاصاں بخش و با عاماں نگه دار

کا اس سے اچھا اور کوئی موقع نہیں۔ یہاں خاص سے مُراد مستحق اور عام سے مُراد

نامستحق ہوگا۔

رہے سرسید کے سیاسی خیالات، سو وہ بحث طلب ہمیشہ رہیں گے۔ مگر ہو گئے ہیں پُرانی بات اور صرف مورخین کی دلچسپی کے۔ آج کی زندگی آج کے حالات سے عبارت ہے اور پُرانی باتیں اُس کا ساتھ نہ دے سکیں گی۔ مگر تعلیم کے حوالے سے ایک بات یوں اہم ہوجاتی ہے کہ آرلٹ نے کہا تھا، گیند اندر اور باہر موڑنا اچھے حیلے ہیں مگر گیند انداز کو نہ بھولنا چاہیے کہ اُس کا مقصد وکٹ گرانا ہے، طالب علم کا مقصد اپنے مستقبل کے لیے تعلیم و تربیت حاصل کرنا ہے۔ سیاست دانوں کی کٹھ پتلی بننا نہیں۔ یہ بات آزادی کے بعد بھلا دی گئی تھی مگر خوشی کی بات ہے کہ اب پھر سے تازہ ہوگئی ہے۔ فرانس اور سوئیڈن میں شعبۂ سیاست تک کی انجمن کا رویّہ معیاری اور علمی دیکھ چکا ہوں۔ ◆◆

عصرِ حاضر میں علی گڑھ تحریک کی معنویت

الطاف احمد اعظمی

علی گڑھ تحریک اور اس کے بانی سر سید احمد خاں کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، موافقت میں بھی اور مخالفت میں بھی۔ لیکن اس بات پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ایک دردمند دل رکھنے والے انسان اور ایک مخلص اور بے لوث قومی رہنما تھے۔

سر سید علیہ الرحمہ نے اپنے عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی، سماجی اور مذہبی و اخلاقی احوال کی اصلاح کے لیے جو تحریک چلائی اور وہ آگے چل کر علی گڑھ تحریک کے نام سے معروف ہوئی، اس کے دو بڑے مقاصد تھے۔ پہلا مقصد ہندی مسلمانوں کو جدید علوم و فنون یعنی سائنس اور ٹکنالوجی کی تحصیل کی طرف متوجہ کرنا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ مغربی اقوام ان علوم کو حاصل کر کے دنیا میں ترقی کر رہی ہیں، اور مسلمان ان علوم سے بے بہرہ ہیں، اس لیے ہر شعبۂ حیات میں وہ مغربی قوموں کے مقابلے سے عاجز ہیں۔ وہ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ ہندوستان کی ایک بڑی قوم یعنی ہنود جدید علوم و فنون کے اکتساب میں سرگرمی دکھا رہے تھے۔ اس کا واضح مطلب یہ تھا کہ مستقبل میں ملک کی تعمیر و ترقی کے معاملے میں مسلمان پیچھے اور برادرانِ وطن ان سے آگے ہوں گے۔ حکومت اور ملکی دولت دونوں پر وہ بلا شرکت غیرے قابض ہوں گے اور مسلمان دوسرے درجے کے شہری بن کر رہ جائیں گے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ سرسید کی نظر میں دینی علوم کی کوئی حیثیت نہ تھی۔ دینی علوم کی افادیت کے وہ قائل تھے اور دل سے چاہتے تھے کہ ان کو ایک درجے میں باقی رکھا جائے لیکن حالات وظروف زمانے کی تبدیلی کی وجہ سے ان علوم کی سیاسی وسماجی اور معاشی افادیت تقریباً ختم ہوگئی تھی اور یہ افادی حیثیت اب مغربی علوم وفنون نے حاصل کرلی تھی۔ اس لیے سرسید چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے نظامِ تعلیم میں مقتضیاتِ زمانے کے مطابق تبدیلی کی جائے۔ انھوں نے کہا:

"جب مسلمانوں میں کچھ تعلیم کی تحریک ہوتی ہے تو ان کی سعی ہمیشہ اسی بات پر متصور ہوتی ہے کہ وہی پرانا موروثی طریقہ تعلیم کا اور وہی ناقص سلسلہ نظامیہ درس کتب کا اختیار کیا جاتا ہے مگر میں نہایت سچے دل سے کہتا ہوں کہ وہ محض بے فائدہ ہیں اور ان سے کچھ بھی قومی فائدہ ہونے کی توقع نہیں۔ زمانہ اور زمانے کی طبیعت اور علوم اور علوم کے نتائج سب تبدیل ہوگئے ہیں۔"[1]

ایک اور موقع پر فرمایا:

"جو علوم ہماری قوم میں سات سو برس پہلے تعلیم میں داخل ہوئے تھے اگر آج ہم انھی پر قناعت کریں گے تو گویا ہم اپنی قوم کو حال کی ترقی سے سات سو برس پیچھے لے جائیں گے۔ پس ہم کو مضبوطی کے ساتھ ارادہ کرنا چاہیے کہ جس قدر علوم دنیاوی تعلیم سے متعلق ہیں مثلاً الجبرا، زولوجی، جیالوجی، فزکس، لاجک، مارل فلاسفی، کمسٹری اور تمام علوم جو ترقی یافتہ قوموں میں رائج ہیں بڑے اہتمام اور کامل طور سے دیں۔"[2]

علی گڑھ تحریک کا دوسرا بڑا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کے اخلاق اور ان میں مروّج مذہب کی اصلاح ہو۔ سرسید کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی سے سچا اخلاق اور سچی مذہبیت رخصت ہوچکی ہے اور ان کی جگہ بناوٹی اخلاق اور دکھاوے کی مذہبیت

نے لے لی ہے۔ ان کی عبادات بھی اس خرابی سے محفوظ نہ تھیں۔ دین کا جو مغز و جوہر تھا وہ نکل چکا تھا اور صرف چند ظاہری اعمال عبادت اور بعض سطحی رسوم و رواج کی پیروی کو اصل دین سمجھ لیا گیا تھا۔ سرسید کے عہد میں مسلمانوں کی جو علمی، مذہبی اور اخلاقی حالت تھی اس کا حال خود انہی کے لفظوں میں ملاحظہ ہو:

"اگر ہماری قوم میں صرف جہالت ہوتی تو چنداں مشکل نہ تھی۔ مشکل تو یہ ہے کہ قوم کی قوم جہل مرکب میں مبتلا ہے۔ علوم جن کا رواج ہماری قوم میں تھا یا ہے اور جس کے تکبر و غرور سے ہر ایک پھولا ہوا ہے، دین و دنیا میں بکار آمد نہیں .... علم دین تو وہ خراب ہوا ہے کہ جس کی کوئی حد نہیں۔ اس معصوم، سیدھے سادے، سچے اور نیک طبیعت والے پیغمبر نے جو خدا کے احکام بہت سادگی، صفائی اور بے تکلفی سے جاہل، اَن پڑھ بادیہ نشین عرب قوم کو پہنچائے تھے اس میں وہ نکتہ چینیاں اور باریکیاں گھیڑی گئیں اور وہ مسائل فلسفیانہ اور دلائل منطقیانہ ملائے گئے کہ اس میں سچائی، صفائی اور سادگی کا مطلق اثر نہیں رہا۔ یہ مجبوری لوگوں کو اصلی احکام جو قرآن اور معتمد حدیثوں میں تھے چھوڑنے پڑے اور زید و عمرو کے بنائے ہوئے اصولوں کی پیروی کرنی پڑی۔ علم مجلس اور اخلاق اور برتاؤ دوستی کا ایک ایسے طریق پر پڑ گیا جو نفاق سے بھی بدتر ہے۔ اخلاق صرف منہ پر میٹھی میٹھی باتیں بنانے اور پُرتپاک جتانے کا نام ہے۔ اب مکاری اور ظاہرداری کا نام اخلاق رہ گیا ہے اور بے ایمانی اور دغابازی کا نام ہوشیاری۔ گفتگو پر خیال کرو تو عجیب حالت دکھائی دیتی ہے۔ نہایت مہذب اور معقول و ثقہ اور نیک و دیندار آدمی بھی اپنی گفتگو میں تہذیب و شائستگی کا مطلق خیال نہیں کرتے۔ اگر اشراف جوان دوستوں

کی محفل میں جاؤ تو سنو کہ وہ آپس میں کیسی گالم گلوچ اور فحش باتیں ایک دوسرے کی نسبت کرتے ہیں۔۔۔۔ اور مذہبی طبقے کا یہ حال کہ کینہ و نخوت اور اپنے تقدس و بزرگی اور خدا پرست ہونے کا گھمنڈ مقدس لوگوں میں کوٹ کوٹ کر بھرا پاؤ گے۔ اور اگر دنیا میں شیطان کو ڈھونڈتے پھرو تو بجز مقدسین کے جبہ و دستار کے سوا اور کہیں پتہ نہیں ملے گا۔" ۲۲

اس اقتباس سے بالکل واضح ہے کہ سر سید کے عہد میں مسلمان کن اخلاقی امراض میں مبتلا تھے اور ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں وہ کیا خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں جو بالآخر ان کے زوال کا باعث بنیں۔

مسلمانوں کا زوال کسی ایک شعبۂ حیات تک محدود نہیں تھا بلکہ حیاتِ اجتماعی کے ہر گوشے میں وہ علمی، فکری اور اخلاقی اعتبار سے پستی کے اس کنارے تک پہنچ چکے تھے جس کے آگے زوال کی عمیق کھائی کے علاوہ اور کچھ نہیں تھا۔ گردشِ زمانہ کا ایک معمولی جھٹکا ان کو نکبت وادبار کے گہرے کھڈ میں گرانے کے لیے کافی تھا۔ چنانچہ دنیا نے یہ عبرت آموز منظر دیکھا کہ مٹھی بھر انگریز فوج نے کثیر التعداد مغل افواج کو پے در پے شکست دے کر ۱۸۰۶ء میں دلّی کے اقتدار پر قبضہ کر لیا۔

یہ غیر ملکی اقتدار تقریباً ڈیڑھ سو سال تک ہندوستان میں قائم رہا اور اس کے بعد جب ملک آزاد ہوا تو جمہوریت کے مسلّمہ قاعدے کے مطابق عنانِ حکومت برادرانِ وطن کے ہاتھ میں آگئی جو اس ملک میں عددی اکثریت رکھتے تھے۔ اس کے بعد ہندو مسلم قومی کش مکش کا آغاز ہوا اور دو قومی نظریے کی بنیاد پر ۱۹۴۷ء میں ملک دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔

اس تقسیم ملک کے باوجود مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد نے ہندوستان ہی میں رہنے کا فیصلہ کیا۔ اس وقت اس ملک میں مسلمانوں کی تعداد بہت سے مسلم ملکوں سے زیادہ ہے۔ لیکن اس کثرتِ تعداد کے باوجود ملک کی تقدیر سازی میں ان کا وہ وزن اور حیثیت

نہیں ہے جو ناگزیر حد تک ہونی چاہیے تھی۔ مسلمان قومی حیات اجتماعی کے ہر شعبے میں برادرانِ وطن کے مقابلے میں بہت پیچھے ہیں۔ تقسیم کے عمل نے نہ صرف ہندی مسلمانوں کی سیاسی اور معاشی بے چارگی میں غیر معمولی اضافہ کیا بلکہ ملک کے ساتھ ان کی وفاداری پر بھی سوالیہ نشان لگ گیا۔ بہت سے برادرانِ وطن جو مختلف سیاسی جماعتوں سے وابستہ ہیں، سیاسی مصالح کی وجہ سے مسلمانوں کو تقسیم ملک کا طعنہ تو نہیں دیتے لیکن عملاً ان کا رویہ متعصب ہندوؤں کے رویّے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے اور وہ بھی مسلمانوں کو اس ملک میں برابر کے سیاسی اور معاشی حقوق دینے کے دل سے حامی نہیں ہیں۔

اس پس منظر میں غور طلب بات یہ ہے کہ ہندی مسلمانوں کے مختلف النوع قومی مسائل کے حل میں علی گڑھ تحریک کی کوئی افادیت اور معنویت ہے۔ دوسرے لفظوں میں کیا اس تحریک سے ہم کو کوئی ایسی رہنمائی ملتی ہے جس سے ہم اپنے قومی مسائل کا کوئی اطمینان بخش حل ڈھونڈ سکیں؟

ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ علی گڑھ تحریک کا ایک بڑا مقصد مسلمانوں میں جدید سائنسی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت تھا۔ اس پہلو سے اب یہ کوئی مسئلہ نہیں رہا۔ سائنسی علوم کے باب میں مسلمانوں کی اکثریت کا رویّہ تبدیل ہو چکا ہے۔ ان کے دلوں میں ان علوم کے خلاف اب نہ کوئی تعصب ہے اور نہ کوئی جذبۂ نفرت۔ لیکن مسلمانوں کا مذہبی طبقہ بالخصوص علمائے کرام کا رویّہ اب بھی سائنس کے بارے میں غیر موافق ہے اور وہ بالکل تبدیل نہیں ہوا ہے۔ ان کے قائم کردہ دینی اداروں میں سائنسی علوم کی تعلیم ممنوع ہے۔ بعض دینی مدارس ایسے بھی جن میں سائنسی علوم کی تدریس تو درکنار انگریزی زبان کی تعلیم کو آج بھی کفر کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔

لیکن اس بوالعجبی کو بھی دیکھیں کہ علماء کا طبقہ ایک طرف تو سائنس کے علم کا مردود سمجھتا ہے اور دوسری طرف سائنسی ایجادات سے تمتّع میں کوئی قباحت محسوس نہیں کرتا۔ یہ تو بڑی بے دانشی کی بات ہے۔ وقت کا تقاضا ہے کہ علماء اپنے موروثی نظامِ تعلیم میں احتیاجِ زمانہ کے لحاظ سے مناسب تبدیلی لائیں اور کسی نہ کسی سطح پر سائنسی علوم کی تعلیم کو مذہبی نصابِ تعلیم کا جزو بنائیں۔ اس بارے میں سرسیّد علیہ الرحمہ کا مشورہ کل کی طرح آج بھی ان

کے لیے مفید اور نتیجہ خیز ہے۔

مسلمانوں کا وہ طبقہ جو سائنسی علوم کی تحصیل میں ہمہ تن مصروف ہے اس کو بھی سوچنا ہے کہ ان علوم کی تعلیم سے سرسید کی جو واقعی غرض تھی وہ پوری ہو رہی ہے یا نہیں؟ اس تلخ حقیقت کو تسلیم کرنا ہوگا کہ سائنسی علوم کے حصول کا مقصد اب محض ڈگریوں کا حاصل کرنا اور ان کے ذریعے معاشی حالت کو بنانا اور سنوارنا رہ گیا ہے۔ لیکن محسنِ قوم کا تصورِ تعلیم اس سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ ان کا خیال تھا کہ جدید تعلیم سے جہاں مسلمانوں کی معاشی پوزیشن مستحکم ہوگی اور روزگار کے نئے مواقع پیدا ہوں گے وہاں اس سے ان کی اخلاقی حالت بھی درست ہوگی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان میں قوم سازی کا داعیہ بیدار ہوگا۔ لکھنؤ میں ایک موقع پر تقریر کرتے ہوئے کہا:

> "اے دوستو! مجھ کو یہ بات کچھ زیادہ خوش کرنے والی نہیں ہے کہ کسی مسلمان نے بی۔اے یا ایم۔اے کی ڈگری حاصل کر لی ہے۔ میری خوشی قوم کو قوم بنانے کی ہے۔" [۴]

مزید فرمایا:

> "ہمیشہ تعلیم سے یہ مقصود رہا ہے کہ انسان میں ایک ملکہ اور اس کی عقل اور ذہن میں جدت پیدا ہو تاکہ جو امور پیش آئیں ان کے سمجھنے کی، بُرائی بھلائی جاننے کی اور عجائب قدرت الٰہی پر فکر کرنے کی اس کو طاقت ہو۔ اس کے اخلاق درست ہوں، معاملاتِ معاشی کو نہایت صلاحیت سے انجام دے اور امور معاد پر غور کرے۔ گورنمنٹ کا یہ کہنا ہے کہ ہم اس قدر تربیت سے کچھ علاقہ نہیں بلکہ ہم اس قدر تعلیم کے خواہاں ہیں جو امور معاش سے علاقہ رکھتی ہے اور جو منحصر ہے صرف جغرافیہ، حساب اور ہندسے پر، نہایت بے جا ہے۔" [۵]

سرسید نے مسلمانوں کو بتایا کہ عزت شخصی نہیں قومی چیز ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب کوئی قوم معزز ہوتی ہے تو اس کا ہر فرد عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

لیکن اگر قوم ذلیل و خوار ہے تو اس کے افراد بھی بے عزت متصور ہوں گے خواہ وہ دُنیوی اعتبار سے صاحب رُتبہ ہی کیوں نہ ہوں۔ اس سلسلے میں ان کے الفاظ آبِ زر سے لکھے جانے کے لائق ہیں۔ فرمایا:

"دنیا میں عزت ایک بڑی چیز ہے مگر وہ ہر شخص کو فرداً فرداً کسی طرح نہیں مل سکتی جب تک کہ اس قوم کو جس میں کا وہ شخص ہے عزت حاصل نہ ہو۔ اگر ایسی قوم میں سے جو ذلیل ہے کسی خاص شخص کو عزت حاصل ہو تو اس سے قوم کو تو کیا عزت حاصل ہوگی وہ خود اس وجہ سے کہ وہ اسی ذلیل قوم میں کا شخص ہے، ہمیشہ ذلیل ہی رہے گا۔ پس جو لوگ اپنی عزت چاہتے ہیں ان کا بھی فرض ہے کہ قوم کی عزت میں کوشش کریں۔ جب قوم ذلت میں سے نکل جاوے گی اور پھر اس میں سے کوئی شخص کسی قسم کی عزت حاصل کرے گا تو اس کی اصلی عزت ہوگی اور وہ بھی قوم کی عزت کا باعث ہوگا۔ امید ہے کہ مجھ مُسافر کی اس صدا کا آپ ہمیشہ خیال رکھیں گے۔"[۹]

لیکن "مسافر" کی مذکورہ صدا کو مسلمان بالخصوص فرزندانِ علی گڑھ تقریباً فراموش کر چکے ہیں اور اسی کا نتیجہ ہے کہ جدید علوم و فنون کی تحصیل کے باوجود مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے میں قومی احساس (فیلنگ) اور اجتماعی شعور کی بے حد کمی ہے۔ قومی مفاد پر ذاتی مفاد کو غلبہ حاصل ہے۔ قوم کی ترقی و سربلندی کے لیے ایثار و قربانی کا جذبہ رفتہ رفتہ کم ہوتا جاتا ہے۔ ہماری ساری تگ و دو تعلیم، ڈگری اور پھر نوکری تک محدود ہو کر رہ گئی ہے۔ بقول اکبر الٰہ آبادی:

میں کیا کہوں احباب کیا کارِ نمایاں کر گئے
بی۔ اے کیا، نوکر ہوئے، پنشن ملی اور مر گئے

یہی وجہ ہے کہ علمی سطح پر ہماری حالت بہت اچھی نہیں ہے۔ آج کتنے مسلمان ملیں گے جن کے دلوں میں یہ جذبہ اور حوصلہ موجزن ہے کہ وہ جدید علوم و فنون میں کمال حاصل کریں گے اور اپنی جانفشانی سے ان میں تھوڑا بہت اضافہ کریں گے۔ کیا ہم نہیں دیکھتے کہ

ـدید سائنسی انکشافات کا سہرا ہر سال غیر مسلم اقوام کے ارباب علم وکمال ہی کے ر بندھتا ہے۔

ذرا ماضی کی طرف تھوڑی دیر کے لیے اپنی چشم تصور کو لے جائیں اور دیکھیں کہ سرسید ا آرزوؤں کی حسین تعبیر اور اُن کی تمناؤں کے مرکز ومحور ایم۔اے۔او۔ کالج اور پھر مسلم یونیورسٹی لی گڑھ نے اپنے قیام کے ابتدائی ایام میں کیسے کیسے ارباب کمال اور نابغۂ روزگار اصحاب علم یدا کیے لیکن آج اسی دانش گاہ کا کیا حال ہے۔ مستثنیات سے قطع نظر، ہر شعبۂ علم میں خاموش غلاط کا عمل جاری ہے۔ اصحاب کمال کی پیدائش تو کجا ایسے لوگ بھی روز بروز کم ہوتے جا رہے ہیں جو تدریس کی حد تک اچھے استاد کہے جا سکیں۔ اساتذہ اور طلباء دونوں ہی اپنی ذات کے قیدی بن چکے ہیں۔

علی گڑھ تحریک سے دلچسپی اور ہمدردی رکھنے والوں کا قومی فرض ہے کہ وہ خواب گراں ے بیدار ہوں اور اوپر "مسافر" کی جس صدا کا ذکر ہوا اس کی طرف توجہ دیں اور اسی کو بروئے کار لانے کی ہر ممکن کوشش کریں۔ سرسید کی وفات کے موقع پر محسن الملک نے اپنے مرشد کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے جو کچھ کہا اس میں ہر تعلیم یافتہ مسلمان کے لیے نصیحت پذیری کا وافر سامان موجود ہے۔ انھوں نے فرمایا:

> "پچاس سالہ تجربے نے یہ بات میرے دل پر نقش کردی تھی کہ قومی درد اور بہی خواہی کو جب اللہ تعالیٰ نے ایک جسم اور ایک شکل دینی چاہی تو سید احمد اس کا نام رکھ دیا۔ خلوت وجلوت، تنہائی و یکجائی، دن رات، جب میں نے ان کو دیکھا اسی حالت میں دیکھا۔ ہم لوگ ان کے پیرو اور دوست کہلاتے تھے مگر میں سچ کہتا ہوں کہ جو قومی درد اور قومی محبت سرسید میں تھی اور وہ آگ جو ان کے دل میں لگی ہوئی تھی اور وہ درد جس سے ان کا دل بھرا ہوا تھا، ہم میں اس کا نشان بھی نہیں ہے۔ ان میں یہ سب باتیں فطری تھیں اور ہم میں مصنوعی۔ سرمگیں آنکھ اور چیز ہے اور سرمہ لگانا اور بات۔" ؎

اسی غم آگیں موقع پر مولانا حالی نے کہا:

"سرسید کیا گئے، ایک برگشتہ قسمت قوم کا سرمایہ، ایک نادار ملک کا گنج بے بہا اور میرا مرشد، رہبر اور دوست جاتا رہا۔ ہم نے اس سے قومی خدمت کا مفہوم سیکھا، دوسروں کے لیے اپنی زندگی کے عیش و آرام کو قربان کردینے کا سبق پڑھا۔"[۵]

قومی درد اور قومی خدمت جن کا اوپر کے اقتباسات میں ذکر ہوا علی گڑھ تحریک کے وہ امتیازی خدوخال ہیں جو آج بھی قومی مسائل کے حل میں مشعلِ راہ کا کام دے سکتے ہیں بشرطیکہ دلوں میں اخلاص کی وہی آگ روشن ہو جو سرسید اور ان کے رفقاء کے دلوں میں شعلہ زن تھی۔

جہاں تک علی گڑھ تحریک کے مذہبی اور اخلاقی پہلو کا تعلق ہے تو اس کی ضرورت اور افادیت جس طرح سرسید کے عہد میں تھی اسی طرح آج بھی باقی ہے۔ اگرچہ سماجی معاملات و احوال میں اب کافی تبدیلی آگئی ہے اور فکر و نظر کا زاویہ بڑی حد تک تبدیل ہوچکا ہے لیکن مذہب و اخلاق کی زبوں حالی کا منظر اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے جو سرسید کے عہد میں تھا۔ چند مذہبی رسوم اور چند مخصوص اعمال عبادت کی ظاہری انجام دہی کو سب نے دین سمجھ لیا ہے۔ تزکیۂ نفس اور تطہیر اخلاق کی طرف کوئی توجہ نہیں ہے۔ ذہن کی تابناکی اور کردار صلابت سے، جو ہمیشہ سے معزز اقوام کا نشان امتیاز رہے ہیں، ہم نے چشم پوشی اختیار کر رکھی ہے۔

لیکن اس صورت حال کی اصلاح جس طرح سرسید کے زمانے میں نہایت مشکل تھی اسی طرح آج بھی مشکل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا جمود پرست اور تنگ نظر مذہبی طبقہ کسی طرح بھی اصلاح احوال کے لیے آمادہ نہیں ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ وہ حق پر ہیں مگر انھیں کون بتائے کہ وہ ایک بڑے فریب میں مبتلا ہیں:

ترسم کہ نہ رسی بہ کعبہ اے اعرابی
کیں راہ کہ می روی بہ ترکستان است

سیاسی مسائل علی گڑھ تحریک کا جزو نہیں تھے۔ سر سید علیہ الرحمہ نے اپنے عہد میں مُسلمانوں کو عملی سیاست سے کنارہ کشی کی تلقین کی تھی۔ اُس عہد کے سیاسی حالات میں ان کی یہ رائے بالکل دُرست تھی۔ انھوں نے ۱۸۵۷ء کے حادثے میں مُسلمانوں کی جان و مال کی تباہی اور ان کی عزّت و آبرو کی پامالی کے اندوہناک واقعات اپنی آنکھوں سے دیکھے تھے۔ سر سیّد مسلمانوں کی جذباتی طبیعت سے بہت ڈرتے تھے اس لیے نہیں چاہتے تھے کہ وہ انگریز ارباب اقتدار کے خلاف کوئی سیاسی صف آرائی کریں۔ اس کے برخلاف وہ یہ چاہتے تھے کہ انگریزوں اور مُسلمانوں کے دلوں میں غدر کی وجہ سے جو شکوک وشبہات پیدا ہو گئے ہیں وہ دور ہوں تاکہ مسلمان یکسو ہوکر اپنے قومی مسائل کا کوئی عمدہ حل ڈھونڈ سکیں۔ اس کے علاوہ وہ مُسلمانوں کی تعلیمی پس ماندگی کی اصلاح کا جو وسیع تصوّر اور جامع لائحۂ عمل رکھتے تھے اس کی کامیابی کے لیے بھی ضروری تھا کہ اصحابِ اقتدار سے مسلمانوں کے تعلقات خوش گوار ہوں۔ یہ ایک حکیمانہ حکمتِ عملی تھی جو سراسر مسلمانوں کے حق میں تھی۔

مزید برآں ان کی نظر اس حقیقت پر بھی تھی کہ جدید علوم و فنون سے آراستہ ہوئے بغیر مُسلمان اپنے سیاسی حقوق کو بہتر طور پر حاصل نہیں کر سکیں گے۔ اُس کے لیے ضروری تھا کہ وہ بے فائدہ سیاسی شور و شغب سے الگ رہ کر تعلیم کے میدان میں مصروفِ کار ہوں۔ سر سیّد کو یقین تھا کہ جس وقت مسلمان علوم جدیدہ سے بہرہ ور ہو چکے ہوں گے تو سیاسی حقوق کی بازیابی ان کے لیے نہایت آسان ہوگی۔ انھوں نے کہا:

> "اگر گورنمنٹ نے ہمارے کچھ حقوق اب تک ہم کو نہیں دیے ہیں جن کی ہم کو شکایت ہو تو بھی ہائی ایجوکیشن وہ چیز ہے کہ خواہ مخواہ، طوعاً و کرہاً ہم کو دلا دے گی۔"[۹]

لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات سر سیّد کے عہد کے سیاسی حالات سے یکسر مختلف ہیں۔ اب اس ملک پر خود اُس کے باشندوں کی حکومت ہے۔ ملکی قانون کی رو سے اس حکمرانی میں ہندوؤں کے ساتھ مسلمان بھی برابر کے شریک ہیں۔ ہمارے بہت سے قومی حقوق کا تحفّظ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ملک کے ایوانِ سیاست میں ہم کو نہ صرف رسائی حاصل ہو بلکہ

ہماری آواز ایک موثر آواز کی حیثیت سے سنی جائے۔ یہاں ایک اہم سوال یہ اٹھتا ہے کہ ملکی سیاست میں ہماری شرکت کی نوعیت کیا ہو؟

۱۹۴۷ء میں تقسیم ملک کے حادثے کے پیش نظر اس وقت کے قومی رہنماؤں نے جن میں مولانا ابوالکلام آزاد کا نام نمایاں ہے، مسلمانوں کو مشورہ دیا تھا کہ وہ سیاست میں براہ راست حصہ نہ لیں یعنی اپنا کوئی علیحدہ سیاسی تشخص قائم نہ کریں بلکہ ملک کی سیکولر جماعتوں میں شریک ہوکر اپنے قومی مفادات کی حفاظت کریں۔ لیکن ماضی کے تلخ تجربات نے ثابت کر دیا کہ یہ مشورہ صائب نہ تھا۔ کسی سیکولر جماعت نے حتیٰ کہ کانگریس نے بھی جس کے ساتھ مسلمان عرصۂ دراز تک دامے درمے سخنے ہر طرح وابستہ رہے، ان کے سیاسی تعلیمی اور معاشی مسائل حل نہیں کیے اور معاملہ زبانی جمع خرچ سے آگے کبھی نہیں بڑھا۔

سرسید علیہ الرحمہ کی زندگی کے آخری ایام کے مطالعے کی بنیاد پر راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر آج وہ ہم میں ہوتے تو ہندوستان کے موجودہ سیاسی حالات اور ہمارے گزشتہ تلخ سیاسی تجربات کی روشنی میں ان کی تعلیم یہ ہوتی کہ مسلمان اپنے حقوق کی نگہداشت کے لیے سب سے پہلے ایک غیر سیاسی مشاورتی بورڈ یا انجمن بنالیں جس میں مسلمانوں کے ہر مسلک کے اصحاب الرائے شامل ہوں۔ یہی بورڈ ان سیکولر جماعتوں سے سیاسی مفاہمت کرے جو ان کے حقوق کے تحفظ کا پختہ وعدہ یا تحریری عہد و پیماں کریں۔

اس عبوری دور میں مشاورتی بورڈ کو یہ کام بھی کرنا ہوگا کہ ملک کے کمزور اور مظلوم طبقات کی فلاح و بہبود کے لیے تعلیمی اور اقتصادی سطح پر ایسے اقدامات کیے جائیں جن سے اُن کا اعتماد حاصل ہو۔ پانچ دس سال کی متواتر سماجی خدمات کے بعد جونہی حالات سازگار دکھائی دیں اس مشاورتی بورڈ کو ایک ایسی سیکولر سیاسی جماعت میں تبدیل کر دیا جائے جس میں مسلمانوں کے ساتھ کمزور طبقات کے لوگ بھی شامل ہوں لیکن زمام قیادت خود مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو۔ اس جماعت کا نام بھی سیکولر ہو یعنی ایسا نام نہ ہو جس سے ظاہر ہو کہ یہ مجرد مسلمانوں کی کوئی سیاسی جماعت ہے۔ اس کے اغراض و مقاصد بھی سیکولر ہوں تاکہ غیر مسلموں کو کوئی غلط فہمی لاحق نہ ہو۔ اور پھر یہ سیکولر جماعت ملک کی دوسری سیکولر سیاسی جماعتوں کے

ساتھ مل کر سیاسی جدوجہد کرے۔ یہی وہ مناسب طریقہ ہے جس کے ذریعے ہندی مسلمان اپنے قومی حقوق کے حصول کی راہ کھول سکتے ہیں اور اس ملک کے فرقہ پرست اور فسطائی عناصر کے ناپاک عزائم کو ناکام بنا سکتے ہیں۔

اس سلسلے میں سرسید کی دوسری تعلیم یہ ہوگی کہ قومی حقوق کی جنگ میں وہ لوگ قیادت کے منصب پر فائز ہوں جو اپنے دل میں قومی بہبود اور ملی غم خواری کے جذبات رکھتے ہوں۔ ان کے اندر جرات بھی ہو جو ہمیشہ سے ارباب سیاست کے ہاتھوں کا مضبوط عصا رہی ہے۔ صبر و استقلال کا جوہر بھی ان کے اندر ہو کہ اس کے بغیر سیاست کی پُرخار وادی میں دو قدم چلنا ان کے لیے مشکل ہوگا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ جذباتیت سے بالکل معرا ہوں تاکہ حقیقت پسندی کے ساتھ ہر قومی مسئلے کا غیر جذباتی جائزہ لے کر مناسب فیصلہ کریں۔

اس بات کو ہمیشہ یاد رکھا جائے کہ عوام کا جذباتی ہونا بُرا نہیں ہے بلکہ ایک لحاظ سے مفید ہے۔ لیکن قائد کا جذباتی ہونا نہایت مہلک ہے اور قومی تباہی کو دعوت دینا ہے۔ اس وقت مسلمان سیاسی محاذ پر اسی وجہ سے ناکامی و نامرادی سے دوچار ہیں کہ ان کی کمزور سیاسی قیادت پر ان لوگوں کا تسلط ہے جو کم نظر اور مفاد پرست ہیں اور حد سے زیادہ جذباتی بھی۔ ایسے لوگ اس قابل نہیں کہ وہ مسلمانوں کی سیاسی رہنمائی کے نازک کام کو اپنے ہاتھ میں لیں۔ اس قسم کے لوگ رہبرِ قوم نہیں، فی الواقع رہزنِ قوم ہیں۔ بابری مسجد کے المناک سانحے نے یہ حقیقت بالکل واضح کر دی ہے۔ اس وقت ملک کے اندر ہندو فرقہ پرست جماعتوں کا سیاسی عروج ہماری جذبات فروش قیادت کی سیاسی نادانی کا مرہونِ منت ہے۔

لیکن اس سے بڑی مصیبت یہ ہے کہ عام مسلمان فطرتاً جذباتی ہونے کی وجہ سے اسی قسم کے لیڈروں کو پسند کرتے ہیں جن کی تقریر اور تحریر میں گرمیٔ سخن ہو یعنی وہ جذبات کو برانگیختہ کرنے والی ہو۔ اس قومی بیماری کا واحد علاج یہی ہے کہ جذباتی لیڈروں کو قیادت کے مقام پر نہ آنے دیا جائے۔ اس سے ان کو بہر صورت دور رکھا جائے۔ یہی اس زہر کا تریاق ہے جو ہمارے قومی جسم میں ایک طویل عرصے سے سرایت کیے ہوئے ہے۔

گذشتہ صفحات میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہوگئی

لی گڑھ تحریک کی معنویت اِس دور میں بھی قائم ہے اور اس سے قومی مسائل کے حل میں استفادہ
ا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم اس کی معنویت کو حال کے تناظر میں خوب
ی طرح سمجھ کر اس راہ میں کسی مثبت اقدام اور مخلصانہ سعی کے لیے تیار ہوں۔ بدقسمتی سے ہم
سان ایک مدت سے علی گڑھ تحریک کا ذکر ایک ایسی تحریک کی حیثیت سے کرتے آرہے ہیں
یا محض ایک تاریخی ورثہ ہے۔ اسی حیثیت سے ہم ہر محفل میں اس کو خراجِ تحسین پیش کرتے
، اور داد و ستائش کے متمنی رہتے ہیں۔ ہم نے کبھی بھول کر بھی یہ نہیں کیا کہ علی گڑھ تحریک کو
ے زندہ و فعّال تحریک کی حیثیت سے پیش کرتے اور پھر اس راہ میں کوئی عملی اقدام کرتے۔
ری قومی بے حسی اور علمی بے اعتنائی کی یہ ایک نہایت بھونڈی صورت ہے جو حد درجہ
سناک ہے۔ ◆◆

حواشی

سرسید کے مضامین، تہذیب الاخلاق، ص ۵۴

تقریر گورکھپور، جولائی ۱۸۷۴ء، سرسید احمد خاں کے لکچرز و اسپیچز۔

سرسید کے مضامین، تہذیب الاخلاق، صفحات ۴۵۲-۴۵۱

سرسید کی فکر اور عصر جدید کے تقاضے، پروفیسر خلیق احمد نظامی، مطبوعہ انجمن ترقی اُردو (ہند)، نئی دہلی

سفرنامہ پنجاب، ص ۸۰

حیات جاوید، مولانا حالی، ج ۲، ص ۸۵

سرسید کی فکر اور عصر جدید کے تقاضے، صفحات ۱۸۵-۱۸۴

حوالۂ مذکور، ص ۱۸۴

سرسید احمد خاں کے لکچرز، ص ۱۸۹

لفظ "سیکولر" سے کسی کو غلط فہمی نہ ہو۔ سیکولرزم کا لغوی اور تاریخی مفہوم یہ ہے کہ مذہب

کا ریاست کے معاملات سے کوئی تعلق نہیں۔ ظاہر ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سے یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اسلام میں مذہب اور سیاست دو علیحدہ چیز نہیں ہیں۔ لیکن ہندوستان ایک سیکولر ریاست ہے اس لیے اس کے قانون کے دائرے میں رہ کر ہی کوئی سیاسی جدوجہد ممکن ہے۔ ہندوستان میں اس وقت مسلمانوں کا قومی مسئلہ اسلامی ریاست کا قیام نہیں جو موجودہ حالات میں ناممکن ہے۔ جو لوگ اس طرح کی باتیں کرتے ہیں وہ اسلام اور مسلمانوں کی کوئی خدمت نہیں کرتے بلکہ الٹا اس کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ یقین کریں، یہ لوگ سیاست کے حروف ابجد سے بھی واقف نہیں ہیں۔ میں تو اس کو مسلمانوں کی خوش نصیبی خیال کرتا ہوں کہ ہندوستان ازروئے دستور ایک سیکولر ملک ہے۔ ہم کو یہاں سیاسی اور مذہبی دونوں طرح کی آزادی حاصل ہے جو غیر سیکولر ہونے کی صورت میں ہرگز حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

فکرِ سرسیّد کی عصری معنویت اور ہم

اختر الواسع

سرسیدؒ انیسویں صدی کی ہمہ گیر، تاریخ ساز، عہد آفریں اور عبقری شخصیت کے مالک ہیں۔ شخصیت کی یہ ہمہ گیری ان کی ہمہ جہت صلاحیتوں کی وجہ سے دو آتشہ ہوگئی ہے۔ ۱۸۵۷ء سے شروع ہونے والی عصری تاریخ کی اس پوری ایک صدی کو، جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، سرسید یا ان کی تحریک کی صدی کہنا غلط نہ ہوگا جو برگد کے تناور درخت کی طرح برصغیر کے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے ہر میدان پر چھائی رہی۔ شخصیت کی اس ہمہ گیری اور ہمہ جہتی کی بنا پر سرسید بعض لوگوں کے نزدیک متنازع فیہ شخصیت بن کر رہ گئے۔ معاشی، سماجی اور تعلیمی محاذ پر سرگرمی کی وجہ سے اور پھر سیاسی معاملات میں اپنے مخصوص فکری رجحان کے سبب بعض دانش وروں نے ان پر غیر قوم پروری کا الزام بھی عائد کیا۔ لیکن ان کی شخصیت کی مقناطیسیت یہ ہے کہ ان پر برابر علمی و تحقیقی کام ہو رہا ہے اور عوامی سطح پر بھی ان کی ذات و صفات کے طلسم کا اثر باقی ہے۔

سرسید کی علی گڑھ تحریک کسی محدود قسم کی سیاسی یا تعلیمی تحریک کا نام نہیں بلکہ یہ ایک ایسی جامع اور شعوری تحریک کی علامت تھی جس کا مقصد تہذیب کا ایک نیا تصور دے کر سماج میں ایک بڑا انقلاب لانا تھا۔ اس تحریک کا بڑا فیضان یہ

تھا کہ اس نے دورِ غلامی میں تعلیمی آزادی کا پہلا معرکہ بڑی کامیابی کے ساتھ سر کیا۔ اس تحریک کی بدولت ہی اہلِ نظر نے علم و عمل کی وہ تازہ بستیاں آباد کیں، جن کی فکری توانائیاں نہ تو کوفہ و بغداد سے بیزار تھیں اور نہ کیمبرج اور آکسفورڈ سے گریزاں۔ سرسید اور اُن کی علی گڑھ تحریک کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ مجوّزہ دوش اُمت کو اس نے فکر فردا کا راستہ دکھایا۔ سرسید کے بارے میں علّامہ اقبال نے بالکل صحیح کہا تھا کہ ان کی نظر آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج پر تھی کیونکہ یہ سرسید ہی تھے جن کی فکری رہنمائی نے ہمیں یہ عرفان عطا کیا کہ نئی محفل میں پرانی داستانوں کو چھیڑنے سے کچھ حاصل ہونے والا نہیں ہے۔ وقت کی تنبیہ کرنے والی اس صدائے خاموش کو انھوں نے کانوں کے نہیں بلکہ دل و دماغ کے پردے کھول کر سنا تھا:

وہ ناصح اور ہوں گے جن کا کہنا ٹل بھی جاتا ہے
اگر میری نہ مانو گے تو پچھتاؤ گے نادانو
مری بازی کا منصوبہ گیا کب کا پلٹ یارو
خبر تم کو بھی ہے کچھ؟ اے مری چالوں سے بیگانو
نصیحت میری مانو اب بھی اپنی ہٹ سے باز آؤ
پھری جس وقت دیکھو میری چتون تم بھی پھر جاؤ

یہ آواز ان کے لیے خوف یا مایوسی کا سبب نہیں بنی بلکہ اس نے اگر ایک طرف انھیں آنے والے خطرات سے آگاہ کیا تو دوسری طرف نئے امکانات اور نئی اُمیدوں کا مژدۂ جانفزا بھی سنایا۔ لیکن وقت کی تنبیہ کو سمجھنے اور اس سے مثبت طور پر فائدہ اُٹھانے والوں کے لیے ایک شرط ہے کہ ان کا ایک ہاتھ قوم کی نبض پر ہو اور دوسرا زمانے کی رفتار پر۔ سرسید کی کامیابی کا راز بھی یہی تھا کہ انھوں نے قوم کی نبض اور زمانے کی رفتار کو بڑی حد تک ہم آہنگ کر دیا۔

یہ صحیح ہے کہ سرسید شروع میں قدامت پرست تھے لیکن شروع کی قدامت پرستی کے سحر سے جس طرح انھوں نے بعد میں نہ صرف اپنے آپ کو آزاد کرایا بلکہ عصرِ جدید

کے تقاضوں اور مُسلّم حقیقتوں سے زمانے کو روشناس کرانے اور انھیں قبول عام کی سند عطا کرانے کے جس عظیم مشن کا بیڑا اُٹھایا وہ ان کی شخصی عظمت کو اور زیادہ بالا کر دیتا ہے اور ان کی عقلیت پسندی کا واضح ثبوت ہے۔

سرسیّد کی فکر اور ہمارے زمانے میں اس کی معنویت پر غور کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان کے سیاسی موقف کا سرسری جائزہ لیتے چلیں۔ یہ کچھ اس لیے اور بھی زیادہ ضروری ہوگیا ہے کہ وطنِ عزیز کی آزادی کی نصف صدی گزر جانے کے بعد بھی ایک "طرفہ تماشا" یہ ہو رہا ہے کہ تحریک آزادی میں مُسلمانوں کے رول کو تقریباً نظر انداز کر دیا گیا ہے اور شاید سیّد سلیمان ندوی سے منسوب یہ شعر اسی صورتحال کے لیے کہا گیا تھا:

ایسے ویسے کیسے کیسے ہو گئے
کیسے کیسے ایسے ویسے ہو گئے

جہاں تک ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں سرسیّد کے رول کا سوال ہے، آج تقریباً ایک سو بیالیس سال کا عرصہ گزر جانے کے بعد ہمیں ٹھنڈے دل سے معروضی غور و فکر کے بعد تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انھوں نے ان حالات میں جس ہوشمندی اور حکمت عملی سے کام لیا وہی بہتر و مناسب تھا۔ اگر انھوں نے اس نازک وقت میں انگریزوں کے حلیف کی جگہ ان کے حریف کا رول انجام دیا ہوتا تو بھی آئی ہوئی تو ٹلنے والی نہیں تھی، لیکن تاریخ میں اسباب بغاوت ہند لکھنے والا، کونسلوں اور دیگر سرکاری تنظیموں میں ہندوستانیوں کی نمایندگی کا مطالبہ کرنے والا اور پورے اعتماد کے ساتھ ایک شکستہ قوم اور تاراج ملّت کی تعمیری تحریک کی مضبوط بنیادیں رکھنے والا سیدا حمد بغاوت کی اس بدنصیب چکّی میں پس گیا ہوتا۔ درحقیقت سرسیّد نے اس حقیقت کو سمجھ لیا تھا کہ اب مجادلے اور مناظرے سے نہیں بلکہ مکالمے سے ہی معاملات حل ہو سکتے ہیں۔ انھیں یقین ہوگیا تھا کہ اب غلامی کی بیڑیاں تلوار سے نہیں کٹ سکتیں۔ وقت کے قاضی کا یہ فتویٰ انھوں نے اپنی نگاہِ بصیرت سے پڑھ لیا تھا کہ آزادی کا حق دار وہ معاشرہ ہوگا جو سیاسی شعور کا حامل ہو

اور ظاہر ہے کہ سیاسی شعور ان کا مقدر ہوتا ہے جو زیورِ تعلیم سے آراستہ و پیراستہ ہوں۔ اسی لیے انھوں نے ۲۹ جنوری ۱۸۸۴ء کو امرتسر میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا:

"اگر گورنمنٹ نے ہمارے کچھ حقوق اب تک ہم کو نہیں دیے ہیں جن کی ہم کو شکایت ہو تو بھی ہائی ایجوکیشن وہ چیز ہے کہ خواہ مخواہ، طوعاً و کرہاً ہم کو دلادے گی۔"

انھوں نے ایک اور جگہ اسی خیال کو ان لفظوں میں بیان کیا:

"تم میری پیشین گوئی یاد رکھو کہ ایک دن آوے گا کہ تم خود ہی قانون بناؤگے اور خود ہی اس پر عمل کروگے۔"

دسمبر ۱۸۸۹ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا:

"ہم کو گورنمنٹ کی پالیسی کی کچھ پرواہ نہ کرنی چاہیے اور اگر ہم میں سیلف ریسپکٹ کا کچھ اثر باقی ہے تو گورنمنٹ کو دکھادینا چاہیے کہ بلاشبہ گورنمنٹ کو لوگوں کی جانوں پر اختیار ہے مگر لوگوں کی رایوں پر نہیں۔"

اپنے سیاسی مسلک کی وضاحت سرسید نے اس طرح کی تھی:

"میں مسلمان ہوں، ہندوستان کا باشندہ ہوں اور عرب کی نسل سے ہوں۔ انہی دو باتوں سے کہ میں عرب کی نسل سے ہوں اور مسلمان ہوں، آپ سمجھ سکتے ہیں کہ مذہبی اور قومی دونوں لحاظ سے سچا ریڈیکل ہوں۔ اہل عرب اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ بجائے اس کے کہ وہ خود اپنے اوپر حکومت کریں کوئی اور ان پر حکومت کرے۔ اور پھر میرا مذہب اسلام جس پر مجھے پورا اور پکا یقین ہے وہ بھی ریڈیکل اصولوں کو سکھاتا ہے اور شخصی گورنمنٹ سے موافق نہیں اور نہ لینڈڈ مالکی کو مانتا ہے بلکہ موروثی حکومت

کو ناپسند کرتا ہے۔"

یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ پھر انھوں نے انگریزوں کی تائید و حمایت کا راستہ کیوں اختیار کیا؟ اس کا سیدھا سادا جواب یہ ہے کہ سرسید کو ۱۸۵۷ء کے انقلاب کی ناکامی سے اس صداقت کا بھرپور احساس ہو گیا تھا کہ گرم لوہا ٹھنڈے لوہے کو نہیں کاٹ سکتا بلکہ ٹھنڈا لوہا ہی گرم لوہے کو کاٹ سکتا ہے۔ ان کی نگاہ دوررس نے اندازہ لگا لیا تھا کہ بے وقت کی شجاعت بے وقعت ہوتی ہے اور آدمی کو حماقت کی سرحدوں پر لے جا کر کھڑا کر دیتی ہے۔ ان کا یہی نقطۂ نظر تھا جس کی وجہ سے انھوں نے سیاست سے اجتناب کا راستہ اختیار کیا۔ سیاست سے سرسید کے گریز کی تائید پنڈت جواہر لال نہرو نے اپنی خود نوشت میں اس طرح کی ہے:

> "سرسید کا یہ فیصلہ کہ تمام کوششیں مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آراستہ کرنے پر صرف کر دینی چاہئیں یقیناً درست اور صحیح تھا۔ بغیر اس تعلیم کے میرا خیال ہے کہ مسلمان جدید طرز کی قومیت کی تعمیر میں کوئی حصّہ نہیں لے سکتے تھے بلکہ یہ اندیشہ تھا کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے جو تعلیم میں بھی ان سے آگے تھے اور معاشی اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط تھے۔"

سرسید کی یہ رائے کہ "جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ پولیٹیکل امور پر بحث کرنے سے ہماری ترقی ہوگی اس سے میں اتفاق نہیں کرتا بلکہ میں تعلیم کی ترقی اور صرف تعلیم کی ترقی کو ذریعۂ قومی ترقی سمجھتا ہوں" مسلمانوں کے جذباتی مزاج اور ۱۸۵۷ء میں ان کے پُرجوش کردار کو سامنے رکھ کر بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے۔ سرسید کے اسی نظریے کی بازگشت ہمیں بیسویں صدی کے اوائل میں ان کے سب سے بڑے مخالف اور سیاسی چارہ گری کے قائل جمال الدین افغانی کے مکتبِ فکر کے سب سے بڑے نمایندے علّامہ رشید رضا کے ان خطبات میں مل جاتی ہے جو انھوں نے ہندوستان میں اپنے قیام کے دوران دارالعلوم دیوبند، دارالعلوم ندوۃ العلماء اور علی گڑھ کے ایم۔اے۔او کالج میں دیے تھے۔ انھوں

، کہا تھا:

"مقتضائے عقل و مصلحت یہ ہے کہ تمدنی و تعلیمی مصلحین سرًا و اعلانیاً ہر
طرح پالیٹکس سے بالکل الگ رہیں کیونکہ پالیٹکس کا یہ حال ہے کہ
جس کام میں اس کی ذرا بھی آمیزش ہو جاتی ہے وہ سارا کام غارت
ہو جاتا ہے۔ حضرت استاذ مفتی عبدہ کا یہی مقولہ تھا۔"

سرسید کے اس خیال کا کہ "ہندو علیحدہ، مسلمان علیحدہ ہو جائیں گے" سہارا لے کر
لوگ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس کی وجہ سے مسلمان فرقہ وارانہ سیاست کا شکار ہو گئے
یہ سب کچھ خداوندانِ حکومت (یعنی حکومتِ برطانیہ) کی رضا اور خوشی کے لیے کیا گیا تھا،
لکل غلط ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی کیا وجہ ہوئی کہ ایک ایسا شخص جو
م پروری کی علامت تھا اور جس نے ہندوستانی قوم پروری کے تصور کو اپنے فکر و
ل سے چار چاند لگا دیے تھے اور کہا تھا:

"اے ہندو اور مسلمانو! کیا تم ہندوستان کے سوا اور ملک
کے رہنے والے ہو، کیا اسی زمین پر تم دونوں نہیں بستے، کیا اسی
زمین میں تم دفن نہیں ہوتے ہو یا اسی زمین کے گھاٹ پر جلائے نہیں
جاتے، اسی پر مرتے اور اسی پر جیتے ہو تو یاد رکھو کہ ہندو اور مسلمان ایک
مذہبی لفظ ہے ورنہ ہندو، مسلمان اور عیسائی جو اس ملک میں
رہتے ہیں اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں۔"

انھوں نے اسی خیال کو ایک اور جگہ اس طرح بیان کیا ہے:

"لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔ ہم
سب خواہ ہندو ہوں یا مسلمان ایک ہی سرزمین پر رہتے ہیں۔ ہم
سب کے فائدے کے مرجع ایک ہی ہیں۔ یہی مختلف وجوہات ہیں جن
کی بنا پر میں ان دونوں قوموں کو جو ہندوستان میں آباد ہیں ایک
لفظ سے تعبیر کرتا ہوں کہ "ہندو" یعنی ہندوستان کی رہنے والی قوم۔"

سرسیدؔ کے وقتی یا عارضی ردعمل کو کسی معاملے میں بنیاد بنا کر ان کی شخصیت کو قوم پروری اور فرقہ پرستی کے خانوں میں بانٹنا سراسر زیادتی ہے۔ سرسیدؔ دو نہیں تھے بلکہ حالات دو تھے۔ ایک سرسیدؔ کی مستقل فکر ہے جو محولہ بالا اقتباسات سے عیاں ہے اور آج تک ہمارے لیے مشعلِ راہ ہے۔ افسوس تو یہ ہے کہ ہندوستانی قومیت کا تصوّر آج تک سرسیدؔ کے نظریۂ قومیت کی سرحد کو چھو بھی نہیں سکا ہے۔ یاد رکھیے کہ سرسیدؔ کی فکر کا دوسرا پہلو عارضی اور وقتی تھا۔ ممتاز مورخ تارا چند نے اپنی کتاب ہسٹری آف دی فریڈم موومنٹ میں لکھا ہے:

"سرسیدؔ احمد خاں ہندو مسلم تعاون میں یقین رکھتے تھے۔ اگر انھیں اس نظریے کا بانی کہا جائے کہ ہندو اور مسلمان دو مختلف قومیں تھیں تو یہ حقیقت کو جھٹلانے کے مترادف ہوگا۔ دراصل وہ ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے۔ ان کی نظر میں اس اتحاد کی راہ میں مذہب مزاحم نہ تھا اور نہ ہی وہ کسی عقیدے کے مخالف تھے۔"

سرسیدؔ کی سیاسی فکر کے اس اجمالی جائزے کے بعد جب ہم ان کی تعلیمی اور اصلاحی کوششوں پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ خیال پورے وجود کو لرزا دینے کے لیے کافی ہوتا ہے کہ انھوں نے ۱۸۵۷ء میں بساطِ سیاست کے اُلٹ جانے کے بعد اگر مسلمانوں کی تعلیمی و تہذیبی شیرازہ بندی کا کام انجام نہ دیا ہوتا تو کیا ہوتا؟ ظاہر ہے کہ ہندوستانی مسلم معاشرہ درہم برہم ہوگیا ہوتا اور شاید مسلمانوں کے وجود کو نقشِ باطل کی طرح مٹا دیا گیا ہوتا۔ سرسیدؔ نے مسلمانوں کا زوال خود اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اور اس غم میں انھوں نے ترکِ وطن تک کا ارادہ کر لیا تھا۔ یہی وہ غم تھا جس میں وقت سے پہلے ہی ان کے سر اور ڈاڑھی کے بال سفید ہو گئے تھے۔ سرسیدؔ کے غم کو اور زیادہ افزوں بنانے والی چیز یہ بھی تھی کہ خود مسلمانوں کے اندر سے احساسِ زیاں جاتا رہا تھا۔ دورِ زوال کی دلی کا ایک نقش انھوں نے تہذیب الاخلاق میں اس طرح مرتسم کیا ہے:

"ہم نے ایک نواب زادے کو جو ابھی غدر میں تباہ ہوا ہے دیکھا

تو ہم کو شبہ ہوا کہ شاید یہ کوئی تمباکو فروش ہے۔ ہم نے انشاء اللہ خاں کے پوتے کو بھی دیکھا ہے اور ہم کو ان کی حالت اور صورت سے ہرگز اس بات کا یقین نہ ہوتا تھا کہ ایسے نامور کی نسل میں ایسا شخص بھی ہو سکتا ہے۔ ہم نے بادشاہ زادے بھی دیکھے جو گولا کبوتر کو سیٹی پر لگانے اور طوطوں کو پنجروں پر اُڑانے اور بٹیروں کو لڑانے کے سوا اور کوئی نشانی شاہزادگی کی نہ رکھتے تھے اور جب ہم نظر کرتے تھے تو ہم کو خود اعتراف کرنا پڑتا تھا کہ بلا شبہ یہ قوم ضرور تباہ ہو جانے کے لائق ہے۔"

مسلمان شرفاء کی حالت پر اظہار افسوس کرتے ہوئے ایک جگہ سر سید نے لکھا ہے:

"ہمارے ملک کے شرفاء کی حالت موجب ذلت و رسوائی ہے۔ جب ہم اپنے ملک کے ان نامی گرامی خاندانوں پر نظر ڈالتے ہیں جو ایک زمانے میں معدن علم و ہنر اور مخزن فضل و کمال تھے تو اب وہی خاندان سب سے زیادہ ننگ و عار معلوم ہوتے ہیں اور جن لوگوں کے آباد اجداد نے صرف علم و عقل کے سبب سے کبھی شرف حاصل کیا تھا وہی لوگ اب علم و عقل سے ایسے بے بہرہ ہیں۔ زیادہ افسوس اس بات کا ہے کہ جس قدر ان کے فضل و کمال اور خاندانی امتیاز کی کمی ہوتی جاتی ہے اسی قدر ان کے دماغ نخوت و تکبّر کے بدبودار دھویں سے سیاہ ہوتے چلے جاتے ہیں۔"

خواص کی طرح عوام کی حالت بھی بے حد خراب تھی۔ سر سید اپنے ایک مضمون میں عید کے تہوار کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"عیدگاہ میں بڑا اژدہام خلائق کا تھا، تل رکھنے کو جگہ نہ تھی، دھوپ میں ذرا تیزی آگئی تھی۔ ہزاروں آدمی دھوپ میں بیٹھے ہوئے تھے۔ وہاں ہزاروں مسلمان تھے مگر ایک سے ایک بدتر حالت

ہیں۔ میں نے ہزاروں پر نظر ڈالی کسی کے گلے میں بجز گزی اور ادھوتر کے اور کچھ نہیں دیکھا۔ کپڑے تو سب کے دھوئے ہوئے اور اُجلے تھے مگر ہزاروں آدمیوں کے انگرکھوں میں پیوند لگے تھے۔ جوتے تو کسی کے پاؤں میں ثابت نہ تھے۔ کسی بچے کا یکساں لباس نہ تھا۔ عیدگاہ کے باہر ایک غول بھیک منگوں کا تھا جو دو دو کوڑی مانگتے تھے اور پیچھا نہیں چھوڑتے تھے۔ بیسیوں مسلمان سڑک پر کپڑا بچھائے بیٹھے تھے اور پکار رہے تھے، "کچھ خیرات دیتے جاؤ تیسوں روزے قبول" ایک طرف سیکڑوں عورتوں کا ایک غول تھا اور ان میں بیسیوں برقعہ اوڑھے چلا رہی تھیں کہ: "اے بیٹا ہم سیدانی ہیں، فاطمہ بی بی کا دانہ کھانے والی ہیں، اشراف گھرانے کی ہیں ہم پر بڑی مصیبت ہے، اپنے بال بچوں کا صدقہ، خاتونِ جنت کا صدقہ دیتے جاؤ۔"

مسلمانوں کی اس ابتر حالت کا تجزیہ کرنے کے بعد سرسید اس نتیجے پر پہنچے کہ:

"جو علوم مسلمانوں میں مروج ہیں وہ بلاشبہ غیر مفید ہیں اور حسب احتیاج وقت نہیں ہیں اور یہی باعث ان کی مفلسی اور محتاجی کا ہے کیونکہ مفلسی کا اصل سبب جہل ہے اور غیر مفید علوم کا عالم اور جاہل دونوں برابر ہیں۔ اس لیے ان سے نہ لوگوں کو کچھ فائدہ پہنچا ہے اور نہ وہ خود کچھ اپنا بھلا کر سکتے ہیں۔ جو تعلیم کہ حسب احتیاج وقت نہ ہو وہ غیر مفید ہوتی ہے اور جیسا کہ ایک عقلمند آدمی کا قول ہے اگر حسب احتیاجِ وقت لوگوں کی تعلیم و تربیت نہ ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ اول مفلس اور محتاج اور پھر نالائق اور کاہل اور پھر ذلیل و خوار اور پھر چور و بدمعاش ہو جاتے ہیں۔"

یہ تھا وہ سماجی پس منظر جس میں سرسید نے بہتر تبدیلی کے لیے اپنی کوششوں کا آغاز کیا اور کافی غور و فکر کے بعد انھوں نے نظامِ تعلیم میں اصلاح کا بیڑا اُٹھایا اور ایسی کوششوں

کا آغاز کیا کہ جدید طرز کے ایسے تعلیمی ادارے قائم کیے جائیں جہاں ان علوم کی تعلیم دی جائے جو عصری ضروریات کے اعتبار سے مفید ہوں۔ یہ بھی درست ہے کہ اس وقت تک تعلیم کا تصوّر محدود تھا اور کسی کردار و سیرت کی تشکیل یعنی تربیت کی طرف کوئی خاص توجہ نہ تھی۔ سرسیّد کا مقصد یہ تھا کہ تعلیم یافتہ طبقہ ہر اعتبار سے قوم کے لیے مفید ہو اور ایک ایسے ترقی پذیر معاشرے کی تعمیر میں اپنا فرض انجام دے سکے جو نئے زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔ سرسیّد نے تعلیم کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر یوں بیان کیا ہے:

"میں اپنی قوم میں ہزاروں نیکیاں دیکھتا ہوں پر ناشائستہ۔ ان میں نہایت دلیری اور جرأت پاتا ہوں پر خوفناک، ان میں نہایت قوی استدلال دیکھتا ہوں پر بے ڈھنگا، ان کو نہایت دانا اور عقلمند پاتا ہوں پر اکثر مکر و فریب اور غرور سے ملے ہوئے۔ ان میں صبر و قناعت بھی اعلیٰ درجے کی ہے مگر غیر مفید اور بے موقع۔ پس میرا دل جلتا ہے اور میں خیال کرتا ہوں کہ اگر یہی ان کی عمدہ صفتیں عمدہ تعلیم و تربیت سے آراستہ ہو جائیں تو دین اور دنیا دونوں کے لیے کیسی کچھ مفید ہوں۔"

سرسیّد جانتے تھے کہ اچھی تعلیم صرف چند کتابوں کے پڑھ لینے اور طوطے کی طرح یاد کرنے سے حاصل نہیں ہوتی۔ اس کے لیے سب سے عمدہ تعلیم دینے والی ایک عمدہ سوسائٹی چاہیے۔ سرسیّد نے تربیت کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ کسی اسکول میں چند گھنٹوں کی تعلیم ایک بچے کے لیے کافی نہیں ہوتی۔ ضرورت ہے کہ صبح سے شام تک اس کو ایسا ماحول فراہم کیا جائے جہاں اس میں اچھی عادتیں پیدا ہو سکیں۔ سرسیّد نے آکسفورڈ اور کیمبرج میں تعلیم کا جو نظام دیکھا اس سے وہ بے حد متاثر ہوئے اور ان کا یہ خیال اور بھی راسخ ہو گیا کہ تربیت تعلیم کا لازمی جزو ہے۔ اسی لیے تعلیم اور تربیت کے فرق کی وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:

"یہ جدا جدا دو چیزیں ہیں۔ جو کچھ انسان میں ہے اس کو باہر نکالنا

انسان کو تعلیم دینا ہے اور اس کو کسی کام کے لائق کرنا اس کی تربیت کرنا ہے۔ جو قوتیں خدا تعالیٰ نے انسان میں رکھی ہیں ان کو تحریک دینا اور شگفتہ و شاداب کرنا انسان کی تعلیم ہے اور اس کو کسی بات کا مخزن اور مرکز بنانا اس کی تربیت ہے۔ انسان کو تعلیم دینا دراصل کسی چیز کو باہر نکالنا ہے جو صرف اندرونی قوٰی کو حرکت میں لانے اور شگفتہ و شاداب کرنے سے نکلتا ہے اور انسان کی تربیت کرنا اس کے لیے سامان کو مہیا کرنا اور اس سے کام لینا ہے جیسے کہ حوض بنانے کے بعد اس میں پانی کا بھرنا۔"

سرسید نے جس تعلیمی انقلاب کی بنیاد رکھی اس کا مقصد عقل و دانش کے بند دریچوں کو کھولنا تھا تاکہ تعصب، تنگ نظری، احساسِ کمتری اور کم ہمتی کا مسلم معاشرے میں سے خاتمہ ہو سکے ان کا خیال تھا کہ:

"سب (ترقی) کی جڑ یہی ہے کہ سب سے پہلے علم کے خزانوں کو اپنے قابو میں کر لو (کیونکہ) ہمیشہ تعلیم سے یہ مقصود رہا ہے کہ انسان میں ایک ملکہ اور عقل اور ذہن میں ایک جودت پیدا ہو تاکہ جو امور پیش آئیں ان کے سمجھنے کی، بُرائی بھلائی جاننے کی اور عجائب قدرتِ الٰہی پر فکر کرنے کی اس کو طاقت ہو۔ اس کے اخلاق دُرست ہوں۔ معاملاتِ معاش کو نہایت صلاحیت سے انجام دے اور معاد پر غور کرے۔"

اس واسطے ان کی رائے میں جدید علوم کا حصول ناگزیر تھا کیوں کہ خود اُن کے لفظوں میں:

"ہمارے بزرگوں کو نہایت آسانی تھی کہ مسجدوں اور خانقاہوں کے حجروں میں بیٹھے بیٹھے قیاسی مسائل کو قیاسی دلائل سے اور عقلی کو عقلی براہین سے توڑتے پھوڑتے رہیں اور ان کو تسلیم نہ کریں۔ مگر اس زمانے میں نئی صورت پیدا ہو گئی ہے جو اس زمانے کے فلسفہ و حکمت کی

تحقیقات سے بالکل علیحدہ ہے۔ اب مسائل طبیعی تجربے سے ثابت کیے
جاتے ہیں اور ہم کو دکھائے جاتے ہیں۔ یہ مسائل ایسے نہیں ہیں جو
قیاسی دلائل سے اٹھا دیے جائیں۔"

سرسید کے تعلیمی تصورات اور عملی اقدامات پر ان کے زمانے میں جو واویلا مچا اور
الفتیں ہوئیں وہ تو اب داستان پارینہ بن گئیں اس لیے ان پر کوئی بھی تبصرہ اب غیر
روری ہوگیا ہے لیکن کچھ حلقوں کی طرف سے ادھر سرسید پر اکثر ایک اعتراض یہ کیا جاتا
ہے کہ انھوں نے اشراف یا اعلیٰ طبقے کے مسلمانوں کی تعلیم اور عوام کی طرف کوئی توجہ نہیں
ا۔ یہ خیال سراسر بے بنیاد ہے کیونکہ انھوں نے عمومی قومی تعلیم کے لیے منصوبہ بندی بھی کی
تعلیم کو امراء و خواص کے بچوں تک محدود کر دینے کے تصور کی کھل کر مخالفت کی۔ ۲۶ مئی
۱۸۷ء کو پٹنہ میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا تھا:

"جس وقت اولاد کی تربیت کا ذکر آتا ہے تو رئیسوں اور دولتمندوں
کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اپنی اولاد کی تعلیم خاص اپنے
اہتمام سے اور ہر ایک علم کے عالم نوکر رکھ کر بخوبی کرسکتے ہیں۔ بعضوں
کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ہم کو اپنی ہی اولاد کی تعلیم و
تربیت کرنی کافی ہے مگر یہ ایک بڑی غلطی ہے اور خود اپنی اولاد
کے ساتھ دشمنی کرنی ہے۔ جہالت اور ناتربیتی وبا کی مانند ہوتی
ہے جب تک تمام شہر اس بد ہوا سے پاک نہ ہو کوئی ایک گھر اپنے
تئیں اس سے بچ نہیں سکتا۔ کسی علم کے پڑھ لینے سے انسان تربیت
یافتہ نہیں ہوجاتا جب تک کہ اس کے لیے ایک بہت بڑا گروہ اس
کے ہم جنسوں کا جس میں اس کا میل جول ہو تربیت یافتہ موجود نہ ہو۔
پس خوب سمجھ لو کہ جو شخص قومی تعلیم و تربیت پر متوجہ نہ ہوگا در حقیقت اپنا
اور اپنی اولاد کا نقصان کرے گا۔"

اسی حقیقت کی مزید تشریح کرتے ہوئے انھوں نے کہا:

"تعلیم و تربیت کی مثال کمہار کے آوے کی سی ہے کہ جب تک تمام کچے برتن بہ ترتیب ایک جگہ نہیں چنے جاتے اور ایک قاعدے داں کمہار کے ہاتھ سے نہیں پکائے جاتے کبھی نہیں پکتے۔ پھر اگر تم چاہو کہ ایک ہانڈی کو آوے میں رکھ کر پکالو تو ہرگز درستی سے نہیں پک سکتی۔"

اسی طرح سرسید کے تعلق سے یہ گلہ بھی جائز نہیں کہ انھوں نے مسلمانوں میں تعلیم نسواں کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ مسئلہ ان کے سامنے ترجیحات کا تھا ان کا یہ بیان جو انھوں نے پنجاب کے سفر میں خواتین کے اجتماع ہی میں دیا تھا' اس سلسلے میں ان کی پوزیشن کو بالکل واضح کر دیتا ہے۔ انھوں نے کہا تھا:

"اے میری بہنو! تم یقین جانو کہ کوئی قوم ایسی نہیں جس میں مردوں کی حالت دُرست ہونے سے پہلے عورتوں کی حالت میں دُرستگی ہوگئی ہو اور کوئی قوم دنیا میں ایسی نہیں جس میں مردوں کی حالت دُرست ہوگئی ہو اور عورتوں کی حالت درست نہ ہوئی۔ تم یہ نہ سمجھو کہ میں اپنی پیاری بیٹیوں کو بھول گیا ہوں بلکہ میرا یقین ہے کہ لڑکوں کی تعلیم پر کوشش کرنا لڑکیوں کی تعلیم کی جڑ ہے۔"

تقریباً اسی خیال کا اظہار سرسید نے ۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے سامنے مسلم عورتوں کی تعلیم کے مسائل پر بیان دیتے ہوئے کہا تھا:

"جب موجودہ نسل کے مسلم مرد اچھی طرح تعلیم یافتہ اور روشن خیال ہو جائیں گے تو یہ صورتِ حال مسلم عورتوں کی روشن خیالی پر زوردار گویا بالواسطہ اثر ڈالے گا کیوں کہ روشن خیال باپ' بھائی اور شوہر فطری طور پر اپنی رشتے دار عورتوں کو تعلیم یافتہ کرنے کے لیے سب سے زیادہ متردد ہوں گے۔"

سرسید کی مذہبی فکر کی آڑ میں بھی ان کی تعلیمی تحریک پر خاصے حملے ہوئے ہیں لیکن

یہ سوچنا کہ وہ اپنے مذہبی خیالات کی اشاعت کا مرکز علی گڑھ کو بنانا چاہتے تھے قطعاً صحیح نہیں ہے، اسی طرح وہ طالب علموں میں بھی مذہبیت کو جاری و ساری دیکھنا چاہتے تھے۔

انھوں نے مسلمان طلبا کو خطاب کرتے ہوئے دسمبر ۱۸۸۸ء میں کہا تھا:

"میرے تمام بچے طالب علم جو کالجوں میں پڑھتے ہیں اور جن کے لیے میری آرزو ہے کہ وہ یوروپ کے سائنس اور لٹریچر میں کامل ہوں اور تمام دُنیا میں اعلیٰ شمار کیے جاویں۔ ان دو الفاظ لا الٰہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کو نہ بھولیں۔"

یا پھر ایک موقع پر کہا تھا:

"اے عزیز بچو! اگر کوئی آسمان کا تارہ ہو جاوے اور مسلمان نہ رہے تو ہم کو کیا۔ وہ تو ہماری قوم ہی نہ رہا۔ پس اسلام کو قائم رکھ کر ترقی کرنا قومی بہبودی ہے۔"

سرسید پر عام طور پر ایک الزام یہ بھی لگایا گیا ہے کہ وہ انگریزی سرکار کی نوکر شاہی کے لیے کلرک پیدا کرنا چاہتے تھے لیکن یہ الزام بھی سراسر بہتان ہے اس لیے کہ سرسید کا تصور تعلیم جیسا کہ ہم جانتے ہیں بڑا جامع اور معنویت کا حامل تھا۔ وہ تعلیم کے ذریعے ایک فکری انقلاب اور ذہنی بیداری کے خواہاں تھے جس میں اجتماعی زندگی کے تمام تقاضوں کی تکمیل کا حوصلہ ہو۔ ان کا کہنا تھا:

"اے دوستو! مجھ کو یہ بات کچھ زیادہ خوش کرنے والی نہیں ہے کہ کسی مُسلمان نے بی۔اے یا ایم۔اے کی ڈگری حاصل کرلی ہے میری خوشی قوم کو قوم بنانے کی ہے۔"

وہ ان لوگوں سے واضح طور پر اختلاف کرتے ہیں جو نوکریوں کی کمی کی وجہ سے اعلیٰ تعلیم کے حصول کو کارزیاں سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال تھا:

"اکثر لوگ ہیں جن کے خیال میں یہ گزرتا ہے کہ تعلیم یا ہائی ایجوکیشن سے کیا نتیجہ ہوگا۔ نوکری تو بہت کم ہے۔ مگر یہ خیال غلطی

سے بھرا ہوا ہے۔ یہ سچ ہے کہ گورنمنٹ سب کو اعلیٰ عہدے نہیں دے سکتی مگر تم یہ بھی دیکھو کہ کوئی نتیجہ بھی تعلیم کا ہے یا نہیں۔"

اس کے بعد وہ باقاعدہ نجی روزگار اور نئے نئے میدانوں کو معاشی سرگرمیوں کے لیے منتخب کرنے کی ترغیب دیتے نظر آتے ہیں:

"آپ خیال کیجیے کہ ہندوستان جس میں ہزاروں قسم کی چیزیں تجارت کے فائدے کے واسطے موجود ہیں اور پیدا ہوتی ہیں، ہمارا ملک ہے اور وہ چیزیں ہمارے ہاتھ میں ہیں۔ سمندر کے اندر ہمارا کوئی حصّہ نہیں ہے، غیر ملکیوں سے ہمارا کوئی رشتہ نہیں ہے۔ ہم کو چاہیے کہ دوسرے ملک میں آڑھت اور کمپنیاں قائم کریں جس سے اعلا درجے کے تاجر ہوں۔ ملک کی پیداوار قدرتی چیزیں جو زمین میں گڑی پڑی ہیں ان سے فائدہ اٹھائیں۔ اس طریقے سے کہ اپنے ملک میں اپنے ہی بھائی کا روپے لے کر فائدہ اٹھاویں۔ ملک میں ترقی نہیں ہو سکتی۔"

سرسید یقیناً ماہر اقتصادیات نہیں تھے لیکن انھوں نے اعلا تعلیم اور معاشی حرکت میں باہمی ربط و تعلق کو یوں بیان کیا کہ:

"روپے کو کبھی اِس تھیلی اور کبھی اُس تھیلی میں ڈالنے سے روپے بڑھ نہیں جاتے، جب تک کہ باہر سے لاکر روپیا ڈالا نہ جائے۔ جب تم ایسا کرو گے اس وقت بے شک جس طرح ہمارے ملک کا روپیا دوسرے (ملک) میں جاتا ہے ہم بھی دوسرے ملک کا روپیا اپنے ملک کھینچ لاویں گے۔ یہ سب باتیں ہم کو صرف ہائی ایجوکیشن کے نہ ہونے سے حاصل نہیں ہوتیں۔"

سرسید نے زبان و ادب، تہذیب و ثقافت اور صحافت سب کو بامقصد افادیت کا حامل اور پُروقار سادگی کا پیکر بنایا اور ہمارے نشاۃ الثانیہ میں ان کی حیثیت مرکز و محور

کی سی ہے۔ لیکن آج جب ان کی وفات کو ایک صدی ہو چکی ہے اس خوگرِ مدح کو تھوڑے سے گلے کی اجازت دیں تو یہ پوچھنے کو جی چاہتا ہے کہ تقریباً سو برسوں پر محیط عرصہ گزر جانے کے بعد جب کہ درحقیقت ہمیں سرسیّد کے آگے ہونا چاہیئے تھا لیکن کیا ہم ان کے پیچھے بھی ہیں۔ معاف کیجیے گا ہم ان کے پیچھے ہی نہیں بلکہ ان سے بہت پیچھے ہیں۔ پھر یہ کہ سرسیّد تھے تو ہم اور ہماری حالت یہ ہے اگر وہ نہ ہوتے تو ہم کیا ہوتے؟ یہ کہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں سرسیّد اور ان کے نامور رفقا نے بیسویں صدی میں ہمارے داخلے کی ساری تیاریاں کر دی تھیں اور اس صدی میں جو تھوڑی بہت عزّت عافیت اور فراخی ہمارے پاس آئی ہے یہ دراصل ان ہی کے فیض اور صبر و استقلال کی کھیتی کا حاصل ہے، لیکن آج جب دنیا اکیسویں صدی میں داخل ہونے جا رہی ہے خود ہم نے اس کے لیے کیا تیاریاں کی ہیں؟ اپنی آنے والی نسلوں اور ان کے خوش آیند مستقبل کے لیے کون سے منصوبے بنائے ہیں؟ یہ سوالات اس لیے بھی اہم ہیں کہ غربت، جہالت اور اجتماعی سطحوں پر وہ تمام خرابیاں اب بھی کہیں نہ کہیں، کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں جن کو دور کرنے کے لیے سرسیّد اور علی گڑھ تحریک میں شامل ان کے ساتھیوں نے جدوجہد کی تھی؟ آج ان سوالوں کا جواب اس لیے اور بھی ضروری ہو گیا ہے کہ بقول ڈاکٹر ذاکر حسین:

> "ہمارے ملک کے سامنے ایک عظیم الشان کام ہے۔ ایک اچھی قومی زندگی کی تعمیر کا کام۔ اس میں ضرورت ہے کہ قوت کا ایک ایک شمہ خوشی خوشی اس کام میں لگا دیا جائے۔ علی گڑھ جس طرح کام کرے گا، علی گڑھ جس اسلوب کے لیے جو بیش کش دے گا اس سے متعین ہوگا ہندوستانی قومی زندگی میں مسلمانوں کا مقام۔"

آج جب کہ ہر کمشنری کیا ہر ضلع میں ایک ایک کر کے یونیورسٹیاں بن گئی ہیں تو بھی علی گڑھ یونیورسٹی، اس کے طلبائے قدیم اور وابستگان کا رول کم نہیں ہو جاتا بلکہ کچھ اور زیادہ بڑھ جاتا ہے کیونکہ علی گڑھ محض ایک ادارے کا نام نہیں ایک تہذیبی مرکز، ثقافتی

ملامت اور ہماری آرزوؤں نیز تمناؤں کا محور ہے۔ ہمیں ایک بار پھر ملک بھر سے ذہین طلبہ وطالبات کو وہاں لانا ہوگا۔ اس کے لیے ہمیں جو بھی کرنا پڑے وہ ضرور کریں اس لیے کہ علی گڑھ کے عاشقِ صادق پروفیسر رشید احمد صدیقی نے کہا تھا :

"ہمارا مقصد علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں تعلیم و تربیت اور تہذیب کا ایسا مناسب و موثر انتظام کرنا ہے جو ملک میں ایسے لائق اور حوصلہ مند نوجوان پیدا کرنے میں معین ہو جو اس کی ترقی اور ناموری کا باعث ہوں۔ بالفاظ دیگر وہ اچھے مسلمان اور اچھے ہندوستانی ہوں۔ یہ کام جتنا بڑا اور اچھا ہے اتنا ہی زیادہ مشکل۔ یعنی احساس ذمّے داری اور اس سے عہدہ برآ ہونے کا ہے۔ اس کے لیے اس درس گاہ کے اربابِ اختیار، اساتذہ، اولڈ بوائز اور طلبا کو بڑے انہماک و اتحاد سے کام کرنا ہے۔ اس کامیابی کی شرط یہ ہے کہ ہم میں سے ہر فرد خلوص کے ساتھ اس کا تہیّہ کرے کہ وہ اس مقصد کے حصول کے لیے اپنی تمام اعلیٰ صلاحیتوں کو کام میں لائے گا۔"

علی گڑھ ... دیوانوں کا دشتِ جنوں، پروانوں کی بزمِ وفا، رومانوں کا شہرِ طرب، رمانوں کی خلدِ بریں، اسلام کا بُت خانہ اور تہذیب کا مے خانہ جہاں اصنام و آزر اور شمشیر و ساغر یکجا رہے ہیں لیکن اب یہ یکجائی اُسی وقت باقی رہ سکتی ہے اور وہاں کی ہر شام، شامِ مصر اور ہر شب، شبِ شیراز اُسی وقت کہلائے گی۔ وہاں کے ذرّات کا بوسہ لینے کو آکاش بھی سو بار جھکے گا اور باطل کی شکستِ فاش بھی ہم وہاں اپنی آنکھوں سے بار بار دیکھ پائیں گے جب علی گڑھ والے سرسیّد کی نہج پر اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق منصوبے تیار کریں، حکمتِ عملی بنائیں، نہ صرف خواب دیکھیں بلکہ ان کو شرمندۂ تعبیر بھی کریں اور پھر اس سعی فکر وعمل کی برق رفتاری کے سہارے خوش حالی، ترقی، فلاح

وبہبود، روشن خیالی اور خیر وصداقت کی وہ گھٹائیں اُٹھیں گی جو ہمارے نخلِ امید اور برگ تمنّا کے سرسبز وشاداب ہونے کی ضامن ہوں گی اور اگر ایسا ہوگیا تو پھر سارا زمانہ خود ہی پکار اُٹھے گا:

جو ابر یہاں سے اُٹھے گا وہ سارے جہاں پر برسے گا
ہر جوئے رواں پر برسے گا، ہر کوہِ گراں پر برسے گا
ہر سرو وسمن پر برسے گا، ہر دشت ودمن پر برسے گا
خود اپنے چمن پر برسے گا، غیروں کے چمن پر برسے گا
ہر شہرِ طرب پر گرجے گا، ہر قصرِ طرب پر کڑکے گا
یہ ابر ہمیشہ برسا ہے، یہ ابر ہمیشہ برسے گا ◆◆

سرسید کی پیش بینی

ایک ذاتی نقطۂ نظر

اشفاق محمد خاں

سرسید احمد خاں پر جب بھی کبھی اپنے خیالات کے اظہار کا موقع ملتا ہے تو مجھے اپنے تئیں چھوٹا منہ بڑی بات کا احساس ضرور ہوتا ہے۔ بھلا کہاں ادب کا یہ حقیر بے توقیر قطرہ اور کہاں وہ علم و دانش کا بے پایاں بحرِ بے کراں ــ اور واقعہ بھی یہ ہے کہ سرسید کے متعلق میں نے جتنا کچھ بھی اب تک پڑھا ہے وہ مولانا نذیر احمد پر اپنے تنقیدی و تحقیقی مقالے کی تیاری کے سلسلے میں امدادی کتب کے حوالے سے پڑھا ہے۔ لیکن سرسید کی بلند قامت دانش ورانہ اور عالمانہ شخصیت کی تعلیمی اور مذہبی اصلاحی تحریک کے نتیجے میں اُن پر کفر کے فتووں اور لعن طعن کے واقعات اکثر مجھے سرسید کی فکر، نظریے، لائحۂ عمل اور نتائج پر غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں:

> "جوں جوں لوگ گالیاں دیتے ہیں، جوں جوں تکلیف دیتے ہیں، میرا جوش (عمل) بڑھتا جاتا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ وہ نہیں سمجھتے۔"[۲۱]

سرسید کے اس غم آمیز بیان میں مسلمانوں کی تمام تر معاشرت، روایت، نفسیاتی کیفیت اور جہالت کی پروردہ مذہبیت کا رمز چھپا ہوا ہے جس کی تفصیل میں جانا اس وقت مناسب نہیں۔ اتنا بتا دینا کافی ہے کہ سرسید پر فتوے صادر کرنے اور لعنت ملامت کرنے کا سلسلہ اُس وقت سے شروع ہوا جب سرسید اپنے ہمعصروں کے برعکس قدامت پرستی کے حصار سے باہر نکل چکے تھے۔ اور قوم کو نئے حالات کے مطابق بدلنا چاہتے تھے۔ جب تک وہ خود قدیم رہے اُس وقت تک

انھوں نے یورپ یا یونان کی سائنسی تحقیقات اور ترقی یا نئی حکمت پر یقین نہیں کیا لیکن رفتہ رفتہ جب سائنسی علوم کے تجربوں سے حیرت خیز ایجادات سامنے آئیں تب اُن کو اپنے دین اور دنیا سے متعلق نظریات میں تبدیلی کرنا پڑی۔ غالب نے اُن کو مشورہ دیا تھا کہ بھائی یہ آئینۂ سکندری اور آئینِ اکبری کا خیال چھوڑو اور یورپ سے جو نیا آئین آرہا ہے اُس پر توجہ دو۔ اس مشورے پر سرسید کچھ ناخوش ہوئے مگر بالآخر غالب کی دوررس نگاہوں کا اثر قبول کر ہی لیا اور اس کے بعد سرسید نے سب سے پہلے تاریخِ اسلام کا نیز قرآن و احادیث کا مطالعہ ہر زاویۂ نظر سے کیا اور ساتھ ہی اسلامی معاشروں کے عروج و زوال پر نظر ڈالی۔ ماضی میں اسلامی مملکتوں کی اصلاحی کوششوں اور جدوجہد کا جائزہ بھی لیا۔ نتیجتاً سرسید پر رسول اللہ کا یہ ارشاد کہ اطلبوا العلم ولو کان بالصین (تم علم سیکھو اگرچہ چین ہی میں کیوں نہ ہو) منکشف ہوکر رہا۔ لیکن مسلمان قوم آج تک اپنے رسولؐ کے اس ترقی پسندانہ حکم کو نظر انداز ہی کرتی رہی ہے۔ لہٰذا غور سے دیکھا جائے تو اسلامی معاشرے میں طریقۂ تعلیم ہی ایک ایسا اہم مسئلہ تھا جو اسلام کے عروج اور بعد میں مسلمانوں کے زوال کا سبب بھی بنا اسلام کے ابتدائی یا عروج کے زمانے کے علماء اور فقہاء کی کتابوں کا درس اُسی زمانے کے لحاظ سے دیا جاتا تھا۔ بارہویں اور تیرہویں صدی کے بعد سے تعلیم و تدریس ایک طرح سے روایتی اور رسمی ہوکر رہ گئے تھے۔ مختلف مروّجہ مضامین پر جو کتب علمائے دین نے تصنیف فرمائی تھیں، انہی کا درس صدیوں تک دیا جاتا رہا اور ان پر کبھی کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ انہی تصانیف کی شرحیں لکھی جاتی رہیں اور ان شرحوں کی شرحیں بھی لکھی گئیں۔ مگر یہ سب علمائے کرام نئے نظریات اور خیالات یا نئے مسائل پر تحقیق کی روشنی میں تحقیقی تجزیے کرنے سے سراسر قاصر رہے۔ پھر ایک وقت ایسا بھی آیا کہ یہ علماء محض زبان و لغت اور صرفی و نحوی باریکیوں کی بحث و تکرار میں ہی اُلجھ کر رہ گئے۔

ہم لوگ جو آج تک اپنی عظمتِ رفتہ کے گن گاتے ہیں اور اکثر یہ شعر بڑے فخر سے سُناتے ہیں :

دشت تو دشت ہیں دریا بھی نہ چھوڑے ہم نے
بحرِ ظلمات میں دوڑا دیے گھوڑے ہم نے

بھول جاتے ہیں کہ زمانہ چھٹی صدی عیسوی سے تیرھویں صدی عیسوی تک کا ہے جب کہ یورپ میں ہر طرف اندھیرا ہی اندھیرا تھا اور عربوں کے پاس عقل و آگہی کی روشنی اور دولت تھی جس کی بدولت وہ علم و ہنر اور تجارت سے خوب مالا مال بھی تھے۔ اب ان کو عرب کے باہر بازار چاہیے تھے جہاں وہ اپنا مال فروخت کر کے دولت کما سکیں۔ لہٰذا اپنی مادی دولت اور طاقت کے بل بوتے پر عرب سے نکل کر وہ جہاں بھی پہنچے کسی نے مزاحمت نہیں کی۔ نتیجے کے طور پر عربوں نے اسپین تک اپنی فتوحات کے جھنڈے گاڑ دیے۔ یہ فتوحات علم و ہنر، تجارت اور تحقیق و تفتیش کی طاقت کی بنا پر حاصل ہوئیں۔ اس میں کسی روحانی یا آسمانی طاقت کا کوئی دخل نہیں تھا۔ چودھویں صدی کے بعد سے اسلامی معاشرے میں علوم و فنون اور صنعت و حرفت تنزّل پذیر ہونا شروع ہو گئے۔ تب اسلامی معاشرے کے برعکس چودھویں پندرھویں صدی سے اہل یورپ سائنس، علوم و فنون، اور تحقیق و تفحّص میں روز افزوں ترقی کر کے دوسری تمام اقوام اور ممالک بالخصوص "عربوں" سے بہت آگے نکل گئے۔ اسلامی معاشرہ اس وقت تک جاگیرداری کا معاشرہ بن چکا تھا۔ یہاں یورپ کی طرح اب کسی قسم کے سماجی انقلاب (تبدیلیوں) کی کوئی امید باقی نہیں رہی تھی۔ نتیجے کے طور پر بجلی اور بھاپ کے انجن جیسی سائنسی ایجادات سے اہل یورپ کو ایک ایسی طاقت حاصل ہوئی کہ انھوں نے اسپین سے مسلمانوں کی بادشاہت ہمیشہ کے لیے ختم کر دی اور جہاں سے وہ آئے تھے انھیں وہیں واپس بھیج دیا۔ مسلمان صرف اپنی ایک نشانی مسجد قرطبہ کی شکل میں ضرور چھوڑ گئے باقی کچھ نہیں۔ اس طرح تاریخ کے تسلسل میں مغربی اقوام اپنی عقل و دانش، فہم و فراست اور علم و ہنر کے بل بوتے پر دن دونی رات چوگنی ترقی کی راہ پر گامزن رہ کر ترقی یافتہ اقوام میں شمار کی جانے لگیں۔

مسلمانوں کی تاریخ کا یہ ایک بہت بڑا قومی المیہ ہے کہ اسپین میں مسلمان بادشاہ چھ سو سالہ حکومت کے دوران گویا کہ صرف افیون کھاتے رہے۔ کاش وہ اپنے علوم و فنون اور سائنسی رجحانات کی تدریس و ترویج اور تحقیقی مشاغل کو برابر جاری رکھتے اور صنعت و حرفت کے معیار کا سلسلہ بھی قائم رکھتے تو یہ بات ممکن تھی کہ یورپ کی طرح کا سیاسی اور صنعتی انقلاب مشرق میں ظاہر ہوتا اور دنیائے اسلام، اہل یورپ کی بالادستی اور تسلّط سے محفوظ رہتی۔ مسلمانوں کی اس بڑی ناکامی کا

حالی نے دل سے روتا رویا ہے۔ اقبال اپنی شاعری سے مسلمانوں کے حوصلے اور ہمت بڑھاتے رہے۔ مگر عقل و دانش سے بیزاری کے نتیجے میں آج مسلمان قوم کے لیے خودی اور بے خودی کے رموز محض بے معنی ہو کر رہ گئے ہیں۔

مسلمانوں کے اسپین سے انخلاء کے بعد مغربی اقوام نے رفتہ رفتہ اپنا سیاسی جال اس طرح پھیلانا شروع کیا کہ مسلمان رہنماؤں کو اٹھارہویں صدی میں اپنے زوال کا شدید احساس ہونے لگا۔ اس صدی میں :

- روس نے سلطنتِ عثمانیہ کو شکست دی۔
- ہندوستان میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا اقتدار بڑھا۔
- اورنگ زیب کے بعد سلطنتِ مغلیہ کا زوال شروع ہو گیا۔
- اُنیسویں صدی کی ابتدا میں مصر پر فرانسیسیوں کا عارضی طور پر قبضہ ہو گیا۔
- ۱۸۸۸ء میں انگریزوں نے اسکندریہ پر حملہ کیا اور اس پر قابض ہو گئے۔
- ادھر ۱۸۵۷ء میں ہندوستان کی تحریک آزادی ناکام ہو چکی تھی اور برطانوی سامراج اپنا تسلّط قائم کر چکا تھا۔

اس طرح اسلامی معاشرے کے زوال اور برطانوی عروج کے پس منظر میں اسلامی مفکّرین اور مصلحین خوابِ غفلت سے بیدار ہوئے اور اُن کو اپنے معاشرے کے تنزل اور انحطاط کے اسباب پر غور و فکر، سیاسی، سماجی اور مذہبی وجود کو برقرار رکھنے کی جدوجہد پر توجہ کرنا پڑی۔ چنانچہ اٹھارہویں صدی کے نصف میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی نے ایک تحریک چلائی۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان جو اسلام کی اصل روح (اصل روح سے بیشتر لوگ اب تک واقف نہیں) اور تعلیم سے بے بہرہ ہیں ان کو از سرِ نو اسلامی تعلیمات سے آگاہ اور آشنا کیا جائے اور اُن تمام بدعات یا غیر اسلامی رسوم و روایات، قبر پرستی اور رسم خانقہی سے نجات دلائی جائے جو مذہب کا جزو لاینفک بنی ہوئی ہیں اور جن کا اصل مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مگر شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی کی اس تحریک پر قوم نے طرح طرح کے شکوک و شبہات اور اعتراضات کا اظہار کر کے تحریک کے مقاصد کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ تاہم نجدی کی یہ تحریک آگے چل کر اہلِ عرب

کی اصلاح میں بڑی کار آمد ثابت ہوئی اور اس کے اثر سے وہ تمام سلسلے جن کا اسلام سے کا بھی واسطہ نہ تھا سب ختم کر دیے گئے۔ یہ تحریک وہابی تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔ آلِ سعود سرپرستی حاصل ہونے کے بعد اس تحریک کو سعودی عرب میں پھلنے پھولنے کا موقع ملا۔

اس وقت تک مغربی اقوام کا تسلط پوری طرح کہیں بھی قائم نہیں ہو سکا تھا۔ سلطنت مغلیہ اور عثمانیہ میں ابھی کچھ جان باقی تھی۔ انگریز قوم کا عمل دخل تجارتی معاملات اور مراعات کے حصول تک ہی محدود تھا۔ مسلم حکومتیں یا بادشاہتیں مغربی علوم و فنون اور تہذیب و ثقافت سے نابلد تھیں۔ اور اسلامی مفکرین، مجتہدین اور مصلحین کا دائرہ بھی مذہب کی اصلاح اور اجتہاد تک محدود تھا۔

عین اسی زمانے میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی اجتہادی تحریک کا علم بلند کیا۔ شاہ صاحب نے بھی شیخ نجدی کی طرح محسوس کیا کہ مسلمانوں کے زوال کا سب سے بڑا سبب ہندوستانی مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں دینی یا مذہبی اختلافات ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب نے قومی اتحاد کے لیے اسلام کو نئے انداز اور نئی فکر کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کی۔ یعنی شاہ صاحب نے:

- حجۃ اللہ البالغہ میں دین کی بنیاد اور اصل روح پر کافی طویل بحث فرمائی۔
- الغزالی کے نظریات کی بنیاد پر شریعت میں تصوف کی رنگ آمیزی فرمائی۔
- اندھی تقلید کی مخالفت کی اور آزادانہ تشریح و توضیح کا اصول پیش کیا۔

کہا جاتا ہے کہ شاہ صاحب کا نظریہ اور زاویۂ نظر زمانۂ حال سے ہم آہنگ و مطابقت رکھتا ہے۔ وہ اسلامی سماج کی اصلاح اور تنظیم جدید کے لیے مسلسل کوشاں رہے وغیرہ وغیرہ۔

اٹھارہویں صدی کی یہ دو تحریکیں (شیخ نجدی کی تحریک اور شاہ ولی اللہ کی تحریک) اہم تحریکیں تھیں۔ ان کے سرسری مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحریکیں محض مذہبی اصلاح، اجتہاد اور انسانی تزکیۂ نفس کی طلب گار تھیں اور کسی نہ کسی حد تک اپنے مقصد میں کامیاب بھی ہوئی تھیں یعنی جہاں تک مذہبی مسائل کا تعلق تھا ان میں ضرور اصلاح کی راہیں نکلیں اور کچھ روشن خیال لوگ بھی پیدا ہوئے۔ مگر یہ تحریکیں مسلمانوں کی اقتصادی، سیاسی، سماجی، علمی اور تہذیبی مسائل

ی اصلاح اور ترقی کا کوئی حل پیش نہ کرسکیں۔ انگریزوں کی مسلسل فتوحات سے دنیائے اسلام کے مفکرین اور علما بوکھلا سے گئے تھے۔ اب وہ طرح طرح سے غور و فکر میں مصروف ہو گئے اور نتیجے کے طور پر علمائے کرام نے زندگی کے ہر شعبے میں اپنی ناکامیوں اور اہلِ یورپ کے عروج کا سبب علوم و فنون، ہنر اور تجارت، صنعت و حرفت، سائنس اور فلسفے کی ترقی میں دیکھا۔ یوں سید جمال الدین افغانی بھی اسی دور کی پیداوار تھے لیکن وہ مذہبی سے زیادہ سیاسی رہنما تھے اور انگریزوں کے سخت دشمن تھے۔ ہندوستان بھی کئی بار آچکے تھے۔ مصر میں کچھ اور بھی سیاسی، مذہبی مصلحین تھے جن میں شیخ محمد عبدہٗ، رشید رضا اور مصطفےٰ کمال قابلِ لحاظ ہیں۔ محمد عبدہٗ اور سرسیّد احمد خاں کی اصلاحات میں خاصی مشابہت ہے۔ سرسیّد کی طرح محمد عبدہٗ کی اصلاحات کا مقصد بھی مذہب اور احکام شرعی میں اجتہاد کرنا تھا اور جدید علوم و فنون کی اعلیٰ تعلیم حاصل کر کے دیگر اقوام کے برابر پہنچنا تھا مگر اُن کے نئے افکار و خیالات سے علمائے کرام کا ایک بڑا گروہ اُس وقت بھی اختلاف کرتا تھا اور شاید آج بھی مخالف ہو۔ بالکل یہی صورت حال سرسیّد کے ساتھ ہندوستان میں پیش آئی۔

اسلامی معاشرے کے اس مختصر سے تاریخی پس منظر کو پیش کرنے کا مقصد میرے نزدیک صرف یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کی پس ماندگی اور زوال کے حقائق اور اسباب پر از سرِ نو غور کرسکیں اور خود تنقیدی یا خود احتسابی کے زرّیں اصول کو اپنا کر اس بڑے فرقے کی ترقی اور اصلاح کے سلسلے میں کوئی مناسب، موزوں اور بمقتضائے حال لائحۂ عمل بھی مرتب کرسکیں۔ مگر یہ کام آج پہلے سے بھی زیادہ مشکل ہو گیا ہے۔ البتہ اگر ہمارے دانش ور اور علمائے کرام سر جوڑ کر بیٹھیں اور پہلے ایک ہزار سالہ اصلاحی تحریکات کی ناکامیوں کا احتساب کریں اور پھر سرسیّد کے نظریات (سماجی، تعلیمی اور مذہبی) پر از سرِ نو غور کریں تو ممکن ہے کہ ہندوستان میں رہنے والی پسماندہ اور نیم خواندہ اقلیت کے لیے ترقی اور صحت مند فضا کی کوئی صورت نکل سکے۔ دنیا کے تمام مصلحین میں محمد عبدہٗ کو چھوڑ کر اگر کوئی دوسرا مصلح اپنے مقاصد میں جزوی طور پر بھی کامیاب ہوا ہے تو وہ سرسیّد احمد خاں ہیں۔ اس لیے سرسیّد کے مذہبی نقطۂ نظر کو سب سے پہلے سمجھنا پڑے گا کیوں کہ دوسری اقوام اور اُن کے مذاہب کے مقابلے میں اسلام کا مسلمانوں کی عملی زندگی میں بڑا دخل رہا ہے۔ مگر آج تک

وہ اپنے عقائد کی اصلاح نہ کرسکے۔ سرسید کے سامنے بھی تعلیم وسماج کی اصلاح سے قبل مسلمانوں کی مذہبی اصلاح کا مسئلہ تھا۔ حالانکہ انھوں نے دونوں کی اصلاح کا کام ساتھ ساتھ شروع کیا۔

سرسید کے زمانے میں بھی اور آج بھی بعض عناصر طنزاً یہ کہتے لگے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو دین تو اچھا دیا مگر ان سے دانائی چھین لی۔ کس قدر سچائی معلوم ہوتی ہے اس طنز میں۔ بہرحال سرسید نے مغربی اقوام کی ترقی اور دوسری اقوام پر ان کے تسلط کا راز علم اور علم کے ذریعے عقل کی وسعتوں میں پایا۔ سرسید جانتے تھے کہ ملوکیت (بادشاہت) کی آمد سے جہاں بھی نظامِ شریعت ترتیب دیا گیا اُس کے ذریعے آج تک اسلام کی مثالی شکل سامنے آسکی اور نہ ہی اسلامی روح اور انسانی فطرت میں ہم آہنگی کی قابلِ تقلید صورت نکل سکی شاید سرسید احمد خاں نے اسی بنا پر نیچر (فطرت) سے ہم آہنگی اور یگانگت پر زور دیا ہے اور اس دعوے کے پیش نظر کہ "الاسلام ھوالفطرۃ والفطرۃ ھی الاسلام" وہ تمام عقائد اور احکام اسلام کو نیچر (فطرت) ہی کی بنا پر ثابت کرنا چاہتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ چونکہ نیچر کے قوانین اللہ کے بنائے ہوئے ہیں اور اسلام بھی اللہ کا بنایا ہوا ایک اچھا اور سچا دین ہے اس لیے دونوں میں یگانگت اور اتفاق ضروری بلکہ لازمی ہے۔ اس طرح اسلام کا کوئی حکم اور شرعی قانون' فطرت کے تقاضوں کا مخالف نہیں ہوسکتا۔ سرسید نے جس مدلل طریقے سے فطرت اور احکامِ الٰہی میں یگانگت اور مطابقت ثابت کی ہے اس سے پہلے اس طرح کی دانائی کی بات کوئی مصلح قوم نہیں کرسکا۔ سرسید نے مزید فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل عطا کی ہے عقل ہی کے ذریعے سے ہم قوانینِ فطرت معلوم کرتے ہیں۔ عقل ہی ہمیں فطرتِ انسانی کے اصولوں اور ضابطوں سے آگاہ کرتی ہے گویا عقل اور فطرت (نیچر) میں ایک خلقی ہم آہنگی ہے اور چونکہ دینِ اسلام اور فطرت میں مکمل مطابقت ہے اس لیے اسلام اور عقل میں مطابقت اور یگانگت بھی ضروری ہے۔ اس طرح سرسید' اسلام کو دینِ فطرت اور فطرتِ انسانی کے مطابق سمجھ کر ہی اپنی اصلاح مذہب ومعاشرت کی بنیاد عقلیت پسندی پر رکھتے ہیں۔ لیکن سرسید کے اس نقطۂ نظر کی علماء کے ایک مخصوص گروہ نے جسے مولانا نذیر احمد نے "ملائے مسجدی" کہا ہے'

مخالفت کی۔ ان رجعت پرست علماء نے سرسیدؔ کے کاموں میں طرح طرح کے رخنے ڈالنے شروع کیے۔ اُن لوگوں نے سرسیدؔ کو وہ بنیادی کام نہیں کرنے دیا جو زمانے اور زندگی کی تبدیلیوں کے ساتھ خود کو بھی بدل کر کرنے کا تھا تاکہ ہماری قوم بھی دوسری برتر اقوام کے شانہ بہ شانہ سر اُٹھا کر چل سکے۔

یہ وقت بڑا نازک تھا۔ ایک طرف برطانوی سلطنت کا ہندوستان میں استحکام اور تسلّط کے بعد مُسلمانوں کے مذہب اور تہذیب کی بقا کا مسئلہ۔ دوسری طرف مغربی علوم کا سیلاب ٹھاٹھیں مارتا ہوا چڑھا چلا آرہا تھا۔ نئے سیاسی نظام کے سامنے قدیم سیاسی شریعت اور قدیم اسلامی علوم کے پاؤں لڑکھڑا رہے تھے۔ سرسیّد ایک طرح سے تنہا تھے اور علمائے قدیم لاتعداد، لہٰذا تمام مسلمان اِن علماء کے پیچھے چل پڑے جنھوں نے مغربی علوم سے بےتعلق ہو کر سماج کے بےفیض حصار میں خود کو بند کر لیا تھا اور قوم کو نئی روشنی، نئی تعلیم، نئی فضا سے دور رکھنے کی قسم کھا رکھی تھی۔ سرسیّد نے ایسے علماء کرام کے خلاف دوسراہی راستہ اختیار کیا اور قوم کو مغربی علوم سے فیض اُٹھا کر اپنے مذہب اور اُس سے متعلق علوم کو نئے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی قسم کھائی۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ اس نئے راستے پر بنگال میں ایک نشاۃ ثانیہ کی داغ بیل راجہ رام موہن رائے کی قیادت میں ڈالی جا چکی ہے۔

غرضیکہ سرسیّد نے مذہب میں اجتہاد اور دورِ جدید میں تحقیق کو از سرِ نو زندہ کرنے کی ضرورت پر بار بار زور دیا کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ اس کے بغیر مسلمان ترقی نہیں کر سکتے۔ فرماتے ہیں:

> "میرے نزدیک یہ بات بالکل مُسلّم ہے کہ علم کلام جو حکمت یونان کے مقابل میں بنایا گیا تھا اس زمانے میں بےکار ہے اور علماء پر فرض ہے کہ علم کلام کو از سرِ نو اس طرح پر تدوین کریں کہ وہ بہ مقابلہ حکمت اور علوم جدیدہ کے جو اس زمانے میں رائج ہیں کارآمد ہو۔"
>
> (مقالاتِ سرسیّد۔ جلد ۱۳۔ ۳۸)

لیکن ہم سب نے دیکھا کہ سرسیّد کے تمام افکار و اقوال، ان کی عملی جدوجہد، ترقی پسندانہ اقدامات، ان کی جاں نثاری اور قربانی کے باوصف اصلاحِ مذہب و معاشرت کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔

سرسیّد اور اصلاحِ مذہب ایک طویل موضوعِ بحث ہے۔ اس کی تفصیل میں جائے بغیر ہم

اتنا ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اگر سر سید اصلاحِ مذہب کی طرف زیادہ توجہ نہ کرتے اور علومِ جدیدہ کی درس و تدریس ہی کی طرف مزید متوجہ ہوتے تو اُن کا وقت ضائع نہ ہوتا اور کم از کم ایک کام کی تکمیل تو ہو ہی جاتی ۔ مگر شاید وہ تعلیمی اور سماجی اصلاح کی طرح مسلمانوں کی مذہبی اصلاح کی ضرورت کو بھی ایک بنیادی ضرورت سمجھتے تھے جیسا کہ اُن کے پیش روؤں نے سمجھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سر سید بھی مذہب کی لایعنی حجت اور بحث میں سابق متکلمین کی طرح نیچر، فطرت، سماج، آدمی، قسمت، جبر و قدر، عقل و نقل، معراجِ جسمانی و روحانی، ذات و صفات، قیامت، معاد، حشر اجساد، جن، ملائکہ، جنت و دوزخ، شیطان، مکاشفے اور وحی کی اہم اور غیر اہم ماہیت سے متعلق فلسفیانہ موشگافیوں میں ایسے گرفتار ہوئے کہ اُن سے رستگاری مشکل ہوگئی اور بقول اکبر الہ آبادی :

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں
ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سرا ملتا نہیں

اب تک کی تمام گفتگو کے پس منظر میں، ذاتی طور پر میں نے جو نتیجہ نکالا اور مسلمانوں کی تنزلی اور پسماندگی کا جو سبب جانا، اُس کا خلاصہ کچھ اس طرح سے ہے :

- اسلام میں ملوکیت کی آمد کے بعد ساری قوم پدرم سلطان بود کی افیون کے نشے میں آج تک مدہوش رہی۔
- دنیا پر چھا جانے کا ایک موقع چھٹی صدی عیسوی سے تیرہویں صدی عیسوی تک جو ہاتھ آیا تھا وہ بھی اُسی نشے کی نذر ہوگیا۔
- مسلمان دنیا کی تمام دوسری اقوام کے مقابلے میں اپنے (ملاؤں کے) مذہب سے جس میں کسی طرح کی تبدیلی کی گنجائش نہیں، ایسے چپٹے رہے ہیں کہ رستگاری کی اب کوئی سبیل بھی نظر نہیں آتی ۔ جہالت کے تمغے پہنے دین پرستار، عقبیٰ کے پرستار، دنیا سے بیزار، طرح طرح کے خرافات، بدعات اور رسوم و روایات کو جائز اور عین شریعت قرار دے چکے ہیں جب کہ انہی کی اصلاح میں سر سید اور نذیر احمد اور ان کے بعض رفقا رنے اپنی جانیں کھپا دیں۔

- درس و تدریس، تعلیم وتعلّم کی اصلاحی کوششوں کے سلسلے میں سرسیّد کو بڑی حد تک سراہا جاسکتا ہے شاید اس لیے کہ گالیاں کھاکر، فتاوے پڑھ کر اور بعض مذہبی بدعات کے خلاف زبان وقلم سے جہاد کر کے بیشتر مسلمانوں کو رسوائی اور ذلّت کی زندگی گزارنے سے بچایا گیا۔

- جی ہاں، سرسیّد یہ نہ سمجھ سکے کہ مسلمان بہ یک وقت دو گھوڑوں (دین اور دُنیا) پر سواری کی کوشش میں اہلِ یورپ کے برابر ہرگز نہیں پہنچ سکتے اور نہ ہی اُس تہذیب کو اپنا سکتے ہیں جس پر خود سرسیّد فریفتہ تھے اور وہ شاید یہ بھی نہیں سمجھ سکے کہ انقلاب فرانس اور صنعتی انقلاب کے بعد اہلِ یورپ نے جاگیردارانہ نظام اور کلیسا کی جکڑ بندیوں سے نجات حاصل کر کے مذہب کو سیاست اور (بڑی حد تک) زندگی سے الگ کر دیا تھا۔ انجیل کو طاقِ نسیاں کی نذر کر دیا تھا۔ سرسیّد کو غالب کی طرح :

کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

کا خیال مستقلاً پریشان کرتا رہا۔ مگر ان تمام حالات وکیفیات کے باوجود سرسیّد نے عقل و دانش، دلیل اور منطق کو ہمیشہ اپنا رفیق وراہبر بنائے رکھا۔ اور اُن پر یہ بات بھی قطعاً واضح ہوگئی کہ پندرہویں صدی کے بعد سے مسلمانوں کے برعکس اہلِ یورپ نے اپنے مذہب کو زندگی یا مادی دُنیا کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دی۔ انھوں نے ایک ہی گھوڑے پر سواری کی وہ تھا دنیا کا گھوڑا۔ گویا وہ ہم سے پہلے حرکت میں برکت کے راز کو جانتے تھے۔ یعنی یہ کہ جہد وعمل سے ہی زندگی جنّت یا جہنّم بنتی ہے۔ مولانا نذیر احمد جو سرسیّد کے دست راست سمجھے جاتے ہیں، ایک جگہ فرماتے ہیں کہ ہم اُس وقت تک مغرب کی مہذب قوموں کے شانہ بہ شانہ کھڑے نہیں ہوسکتے تاوقتیکہ ہم بھی اُن کی طرح "محنت، جفاکشی، تفتیش و تلاش، استقلال، ضبطِ اوقات علوم جدیدہ میں توغّل اور قومی اتفاق" نہ پیدا کریں۔

(نذیر احمد کے ناول، ص ۸۳)

ان خصوصیات کے برعکس سرسیّد اور نذیر احمد نے کیا دیکھا جو آج تک ہم اپنے فرقے میں دیکھ رہے ہیں، ایک پیش گوئی معلوم ہوتی ہے ؛

"ہم میں لاکھوں عیبوں کا ایک عیب تو یہ ہے مفلسی اور مفلسی بھی لازم کہ اب سے دس نسلوں تک وضع ہوتی نظر نہیں آتی۔ اس پر مزید تعصب، جہالت، بے ہنری، بے حمیتی، کاہلی، ناعاقبت اندیشی، خود غرضی، نااتفاقی، یعنی تمام لوازم بداقبالی . . . ."

(حیات النذیر، خط نمبر ۱۰۶)

- میرے ذہن میں بار بار یہ سوال بھی پیدا ہوتا رہا ہے کہ بیشتر مصلحین نے مسلمانوں کی اصلاح اور ترقی کے لیے مذہبی اصلاح کی ضرورت پر ہی زیادہ زور کیوں دیا اور اپنے مذہب کی فوقیت، افضلیت اور برتری ثابت کرنے میں ہی تن، من، دھن سے ساری زندگی کیوں اُلجھے رہے۔ کیا سرسیّد کے دکھائے ہوئے راستے پر چلنا واقعی مشکل ہے؟
- رسول اللہ کی حدیث کے برخلاف ۸۰ فی صد مسلمان جو علم و تہذیب سے بے بہرہ اور نابلد ہیں اور اب اکیسویں صدی کی سائنسی دنیا میں داخل ہونے والے ہیں، ان کو مذہب کے اکابرین اور مصلحین نے دوسری اقوام کے مقابلے میں کس قدر صحت مند، عالم اور دُنیا کے لائق بنایا یا دین ہی کے لائق بنایا؟
- ہمارے دورِ جدید کے مصلحِ قوم علامہ اقبال کے فلسفۂ الٰہیات، اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، جہد و عمل، حوصلہ اور ہمت کی تعلیم اور پیغامات کا قوم نے کیا اثر لیا اور قوم کے اندر کس کس طرح کی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ علاوہ ازیں اُن کی تمام تر اجتہادی کوششوں کے نتائج کیا نکلے؟ کیا یہ سوچنا صحیح ہوگا کہ آج علامہ کے کلام اور کلیات کے نصف حصّے کی معنویت پر بھی سوالیہ نشان لگ چکا ہے۔

یہ موضوع جس کا تعلق سرسیّد اور مسلمانوں کی کم از کم ایک ہزار سالہ تاریخ سے متعلق ہے بے پناہ وسعت کا حامل ہے۔ طوالت کے خیال سے میں نے نہایت اختصار سے کام لیا ہے۔

بعض مباحث کا خلاصہ چند سطروں میں پیش کرنے پر مجبور ہوا ہوں. اب آخر میں سرسید اور دوسرے مصلحین کی تعلیمی، سماجی اور بالخصوص مذہبی اصلاحی کوششوں، پیہم جدوجہد اور جاں نثاریوں کے نتائج کے پس منظر میں سرسید کے درج ذیل بیان پر ایمان رکھتے ہوئے معذرت کے ساتھ اس مضمون کو ختم کر رہا ہوں :

"میں اپنے ضمیر کو مخفی نہیں رکھ سکتا۔ میں صاف صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تقلید کو نہ چھوڑیں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔"

(بحوالہ رسالہ فکر و نظر، ناشر ان علی گڑھ، ص ۳۰، ۱۹۸۵ء)

حواشی

۱۔ نذیر احمد کے ناول، ناشر: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی

۲۔ لکچروں کا مجموعہ، مرتبہ: محمد سراج الدین، لاہور، ص ۲،۳، ۱۸۹۰ء

سر سیّد اور اشرافیہ اقدار

خورشید اکبر

'انیسویں صدی کے نصف دوم میں ہندوستان کے سماجی اور سیاسی نظام کے منظرنامے پر سرسیّد جیسی عہدساز شخصیت کا ظہور پیغمبرانہ شان کے ساتھ ہوا۔ جہاں ایک طرف انھوں نے اپنی مجدّدانہ کاوشوں سے مذہبِ اسلام کی سائنسی تعبیر و تشریح کے پیشِ نظر اجتہادی حکمتِ عملی اختیار کی وہیں دوسری طرف جدید مغربی علوم کی 'محتاط پیروی' کو اپنی قوم کے لیے نسخۂ کیمیا تصور کیا۔ یوں تو سرسیّد کی حیاتِ عظمیٰ اور ان کے بیش بہا کارناموں پر بہت کچھ لکھا جاتا رہا ہے اور آیندہ بھی سرسید کے خیالات سے اتفاق و اختلاف کا سلسلہ جاری رہے گا۔ تاہم اس حقیقت سے کسے انکار ہوسکتا ہے کہ ایک غیرمنقسم اور غلام ہندوستان میں وہ ہند اسلامی ثقافت کا سب سے مضبوط حوالہ ہیں اور اس ملک میں اسلامی نشاۃ ثانیہ کا نقطۂ آغاز بھی۔ سرسیّد کے علمی، ادبی، مذہبی اور سیاسی اعمال و افکار کی ایک فہرست ترتیب دی جائے تو ان کی تفصیلات کا بیان کئی دفتروں پر محیط ہوسکتا ہے۔ ان حقائق سے قطع نظر کرتے ہوئے اگر سرسید کے بیشتر کاموں کو یکسر فراموش بھی کردیا جائے تو تنہا علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا قیام ہی انسانی تاریخ میں ان کے نام کو رہتی دنیا تک زندہ و پایندہ رکھنے کے لیے کافی ہوگا۔

سرسیّد احمد کی ذاتِ بابرکات سے تمام تر عقیدوں کے باوصف بیشتر ثقہ اصحابِ فکر و دانش کی تحریریں منصفانہ علمی فضا خلق کرنے سے قاصر نظر آتی ہیں، بالخصوص سیاست اور ہندوستانی

سماج کی تشکیل نو کے تعلق سے سرسید کے افکار و نظریات کا بے باکانہ تجزیہ بھی معروضیت کا تقاضا کرتا ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ ان کی فروگذاشتوں کے جائزے میں بھی ارباب فکر و نظر محض قیاسی جواز کی فراہمی سے گریز نہیں کرتے۔ اس قسم کی "دانشورانہ معصومیت" نے سرسید کی تفہیم کے راستے محدود کر دیے ہیں۔

سرسید کی کثیر الجہات شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں ان کے خاندانی پس منظر، جدید مغربی تعلیم اور معاصر سماجی و سیاسی حالات کے علاوہ تصوّف کی روایت کا بڑا ہاتھ رہا ہے۔ ان کے خانوادے کے بیشتر افراد شاہی دربار کی ملازمت سے منسلک تھے جس کے سبب یہ گھرانا دلّی کے عمائدین و رؤسا کے درمیان احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ اس زمانے کے دو عظیم روحانی پیشوا حضرت شاہ غلام علیؒ اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ اس گھرانے کے پیر و مرشد تھے[1]۔ حسب روایت سرسید نے ابتدا میں مغل دربار کی نوکری کی مگر دربار کی خستہ حالی کو دیکھتے ہوئے تنخواہ کی عدم ادائیگی کی صورت میں انھوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کر لی۔ اس طرح انھوں نے انگریزوں کی تہذیب و ثقافت کا قریب سے مشاہدہ کیا۔ یہ اسی ملازمت کا فیضان تھا کہ انھوں نے آثار الصنادید کے دوسرے ایڈیشن اور آئینِ اکبری کی تصحیح میں سائنٹفک نقطۂ نظر اختیار کیا اور مغربی آدابِ تحقیق کو ملحوظ رکھا۔ اسبابِ بغاوتِ ہند اور دیگر تصانیف میں ان کے حقیقت پسندانہ رویّے کا سبب بھی یہی ہے۔ نیز مشرقی علوم کی بے مائگی کا شکوہ بھی اسی کا ثمرہ ہے[2]۔ سرسید کے ذہن پر مغربی اثرات کا یہ سلسلہ ۱۸۵۷ء کے غدر اور ۱۸۷۶ء میں سب جج کی پنشن لینے سے تادمِ مرگ برقرار رہتا ہے۔

ہر چند کہ سرسید نے کورانہ مغرب پرستی کو اپنی کئی تحریروں میں غلط سمجھا ہے لیکن وہ عملی طور پر مغرب کے سحر سے آزاد نہیں ہو سکے۔ ان کی فکر اور عمل کے متضاد مظاہر نے کئی تاریخی غلط فہمیوں کو بھی جنم دیا۔ فرنگی حکومت سے عقیدت اور اس کی پاسداری کے علاوہ انگریزوں کے مقابلے میں اپنی قوم کو فرومایہ سمجھنا سرسید کی بصیرت کے متنازع فیہ علاقے ہیں۔ وہ اسلامی معاشرے کو فرسودہ رسوم اور دقیانوسیت کے حصار سے نکال کر جس مغربی تعلیم کے سہارے آگے لے جانا چاہتے تھے، اسی مغربی تعلیم نے ان کے شعور پر کچھ غیر متوازن اثرات بھی مرتب کیے۔ اس میں قصور مغربی تعلیم کا

نہیں تھا بلکہ ان کی ذاتی ترجیح کا تھا ورنہ کیا سبب ہو سکتا ہے کہ شاہ مخصوص اللہ (نبیرۂ شاہ ولی اللہؒ) کی شاگردی، مذہبِ اسلام کے تصورِ عدل و مساوات اور تصوّف کی تعلیمات میں یقین کے باوجود تہذیب اور معاشرت کے ایک اشرافی تصوّر سے سرسیّد آزاد نہیں ہو سکے۔ سرسیّد کی سوچ کے پسِ پشت کون سے اسباب و عوامل کارفرما تھے، یہ مسئلہ گہرے غور و فکر کا طلب گار ہے۔ یوں سرسیّد کا ظاہری تعلق جس نظامِ اقدار سے تھا اس کے پیشِ نظر کسی معاشرتی تفریق کی گنجائش نہیں تھی۔ میری مراد اسلام کی بین الاقوامی اخوت (حضرت محمدؐ کے حجۃ الوداع کے خطبے کی روشنی میں) سے ہے۔ اسی نظامِ اقدار نے تحریکِ آزادی کے دوران اقبال، مولانا آزاد، حسرت موہانی اور محمد علی جوہر جیسی ہستیوں کو پیدا کیا جو مُلک کی سالمیت اور ہند اسلامی معاشرے کی شیرازہ بندی کے حق میں زیادہ کارگر ثابت ہوئے اور جنھوں نے اسلام کی بنیادی تعلیمات سے روگردانی بھی نہیں کی۔ بظاہر سرسیّد بھی اسی تصور کے حامی تھے اور ان کا نصب العین یہ تھا:

"فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا، نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمۂ لآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ کا تاج سر پر۔"[۳]

گویا کہ سرسیّد اپنے ذاتی عقیدے کی حرمت تو قائم رکھنا چاہتے ہیں، مگر اسی کے ساتھ ساتھ ایک نئے ضابطۂ حیات کی تشکیل کے طلب گار بھی ہیں۔

ایک اور جگہ کہتے ہیں:

"میں مسلمان ہوں۔ ہندوستان کا باشندہ ہوں۔ عرب کی نسل سے ہوں۔ انہی دو باتوں سے میں عرب نسل سے ہوں اور مسلمان ہوں، آپ سمجھ سکتے ہیں کہ مذہب اور خون دونوں لحاظ سے میں ریڈیکل ہوں۔ اہلِ عرب اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ بجائے اس کے کہ وہ خود اپنے اوپر حکومت کریں کوئی اور ان پر حکومت کرے اس وقت تک اہلِ عرب آزاد ہیں اور اپنے مشائخ کے جھنڈے کے نیچے رہتے ہیں اور اپنی آزادی کو تمام دنیا کی نعمتوں سے بہتر جانتے ہیں۔ اونٹ چراتے ہیں، جَو پر زندگی بسر کرتے ہیں، اونٹوں کا دودھ پیتے ہیں اور اپنی

آزادی میں خوش رہتے ہیں۔" ۴؎

اس اقتباس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ سرسیّد کو اپنے نسلی امتیاز کا کتنا گہرا احساس تھا اور وہ اپنی روایات سے کتنا شدید تعلق رکھتے تھے۔ ان کے شعور کی مخصوص جہتوں کو اس پس منظر کی روشنی میں بہتر طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔

انگریزوں کی صنعتی پالیسی کے نتیجے میں ہندوستان کے کاریگروں، دستکاروں، مزدوروں اور چھوٹے چھوٹے صنعت کاروں کو سب سے زیادہ مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ ان میں ایک خاصی بڑی تعداد مسلمان اہلِ حرفہ کی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ ۱۸۵۷ء کی شورش میں یہ طبقہ زیادہ پیش پیش رہا اور یہ ہنگامہ فرو ہوجانے کے بعد سب سے زیادہ آفتیں بھی انہی لوگوں پر ٹوٹیں۔ اس واقعے پر سرسیّد نے اپنے ردعمل کا اظہار اس طرح کیا ہے کہ انگریزوں کی زیادتی کا تاثر پس پشت چلا گیا ہے۔ اس کی جگہ ہندوستانی اہل حرفہ کے رویّے کی غلطی سامنے آگئی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ سرسیّد اپنے ہموطنوں کو انگریزوں کے مقابلے میں بے حد کمتر سمجھتے تھے۔ انگریزوں کی ذہنی اور تہذیبی برتری کا انھیں مبالغہ آمیز احساس تھا۔ مثال کے طور پر سرسیّد کے یہ الفاظ دیکھیے:

> "جس وقت انسان یورپ کی حدود میں پہنچتا ہے حقیقت میں اس کو ایک نیا عالم معلوم ہوتا ہے اور اس کو یقین ہوجاتا ہے کہ ہندوستان میں جاکر جو انگریز ہم کو مثل جانور کے جانتے ہیں درحقیقت ہم ہندوستانی ایسے ہی ہیں۔" ۵؎

یہاں مغرب پرستی سے کہیں زیادہ یورپ کی مادّی ترقیات کے پیش نظر باشندگانِ ہند کو ان کی زبوں حالی کا شدید احساس دلانا مقصود ہے۔ بظاہر اس قول پر ایسا ہی گمان گزرتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آزمائش کے لمحے میں سرسیّد نے قومی آزادی کی جدوجہد میں شریک ہونے کے بجائے اپنی تمامتر توجہ تعلیمی سرگرمیوں پر مرکوز کردی۔ انھوں نے اس وقت تک کے لیے اپنی قوم کو کانگریس میں شریک ہونے یا عملی سیاست میں حصہ لینے سے باز رکھنا چاہا جب تک کہ ہندوستان کا تعلیمی اور معاشی معیار انگلستان کے ہم پلّہ نہ ہوجائے۔ سرسیّد

کے اس اقدام کو بعض اصحابِ فکر نے دانش مندانہ مصلحت سے تعبیر کیا ہے اور اس کے پسِ پردہ ۱۸۵۷ء کے غدر کے مضر اثرات کو ذمّے دار ٹھہرایا ہے۔ حالانکہ غدر اور ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے درمیان تقریباً ۲۸ برسوں کا زمانی تفاوت ہے۔ اس لیے اس کے اسباب و علل کی تلاش خارجی واقعات کے بجائے سرسیّد کی داخلی شخصیت میں کی جانی چاہیے۔ خلیق احمد نظامی کا کہنا ہے کہ پنڈت جواہرلال نہرو نے سرسیّد کی سیاسی بصیرت کو صحیح تناظر میں سمجھا تھا۔ اس ضمن میں وہ نہرو کا یہ قول پیش کرتے ہیں :

"Sir Syed's decision to concentrate on Western education for Muslims was undoubtedly a right one. Witout that they could not have played any effective part in the building up of Indian nationalism of the new type, and they would have been doomed to play second fiddle to the Hindus with their better education and for stronger economic position. The Muslims were not historically or idealogically ready then for the bourgeoise nationalist movement as they had developed no bourgeoise as the Hindus had done. Sir Syed's activities, therefore, although seemingly very moderate, were in the right revolutionary direction."

[سرسیّد کا یہ فیصلہ کہ مسلمانوں کو مغربی تعلیم پر توجہ مرکوز کرنی چاہیے، بلاشبہ ایک صحیح قدم تھا۔ اس کے بغیر وہ لوگ نئی طرح کی ہندوستانی قومیت کی تعمیر میں کارگر رول ادا نہیں کرسکتے تھے اور ہمیشہ ہندوؤں کے رحم وکرم پر رہتے جو ان سے زیادہ تعلیم یافتہ اور معاشی طور پر کہیں زیادہ مضبوط تھے۔ مسلمانوں کی تاریخ اور نظریہ دونوں بورژوا قومی تحریک سے میل نہیں کھاتے تھے کیونکہ

ان میں ہندوؤں کی طرح بورژوا طبقے کا ظہور نہیں ہوا تھا۔ اس لیے
سرسیّد کی سرگرمیاں دیکھنے میں نرم آثار ہیں، لیکن وہ انقلاب
کی صحیح سمت میں تھیں۔ ترجمہ: خ۔ا۔]

پنڈت نہرو کا یہ قول سرسیّد کے جدید تعلیمی منصوبوں کے رسمی اعتراف سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ یہ بات دُرست کہ اس وقت کے اہلِ ہنود معاشی اعتبار سے خوش حال اور مسلمانوں سے زیادہ تعلیم یافتہ تھے مگر ایسا بھی نہیں تھا کہ مسلمانانِ ہند جدید تعلیم کے بغیر ہمیشہ ہندوؤں کے رحم وکرم پر زندہ رہتے۔ جدید تعلیم وقت کی ایک اہم ضرورت بن چکی تھی جس سے رفتہ رفتہ مسلمان روشناس ہو رہے تھے۔ ہندوؤں کی اکثریت بھی اس نئی تعلیم سے بے بہرہ تھی، البتہ ہندوؤں کا طبقۂ اشرافیہ اس لیے مسلسل فیض یاب ہو رہا تھا۔ یہ سچ ہے کہ مسلمانوں کی تہذیبی تاریخ اور نظریہ دونوں بورژوا قومی تحریک سے میل نہیں کھا رہے تھے لیکن ان کے یہاں بورژوا طبقے کی عدم موجودگی کی نشان دہی قرینِ قیاس معلوم نہیں پڑتی۔ کیا اس دور میں مسلم معاشرے میں امراء، رؤسا، نوابین اور متوسط طبقے کے اشراف موجود نہیں تھے؟ اگر ایسا نہیں تھا تو مولانا آزاد، حسرت موہانی، اقبال، محمد علی جناح وغیرہ کی معاون اساس (Support Base) سماج کے کن افراد پر مشتمل تھی؟ خود سرسیّد بورژوا نہیں تھے تو کیا تھے؟ نہرو کے مطابق سرسیّد کی متوازن سرگرمیاں انقلاب کی صحیح سمت میں تھیں مگر خیال رہے کہ یہاں ان کی مراد انقلابِ آزادی سے نہیں بلکہ علی گڑھ کی علمی وادبی تحریک سے ہے۔

کانگریس کی کھلے عام مخالفت، فرنگی حکومت کی غیر ضروری وکالت اور عملی سیاست سے علیٰحدگی کی تلقین کے پیچھے بڑی حد تک سرسیّد کا اشرافی رویّہ کارفرما تھا۔ اقبال احمد انصاری اپنے مضمون "سرسیّد کا سیاسی نظریہ و مسلک" میں لکھتے ہیں:

"سرسیّد کا تعلق مسلمانوں کے طبقۂ اشراف سے تھا جو اپنے مرتبے اور
عزت ووقار کو سرمایۂ حیات و افتخار سمجھتا تھا۔ اسی عزّت ووقار کی بازیافت
سرسیّد کے قومی کاموں کے لیے اہم محرّک بنتی ہے۔ ان کے روابط مغل
دربار، کمپنی بہادر اور شاہ عبدالعزیز تینوں سے تھے...... ۱۸۵۷ء

کے بعد انھوں نے قومی کام کی ابتدا کی تو ان کے سامنے نہ صرف بغاوت
کی ناکامی اور اس کی لائی ہوئی تباہیاں تھیں بلکہ اس کے قبل وہابیوں
کی تحریک مجاہدین کی پسپائی بھی تھی۔"[۷]

بارہ دری، لکھنؤ (۱۸۸۷ء) کی تقریر، میرٹھ (۱۸۸۸ء) کی تقریر اور پائنیر کے وضاحتی مراسلے (۱۸۸۸ء) سے انکشاف ہوتا ہے کہ سرسیّد تحریکِ آزادی اور کانگریس دونوں کے سخت مخالف تھے۔ وہ انھیں سارے ملک کے لیے ضرر رساں تصوّر کرتے تھے۔ انھیں اکثر یہ خوف ستاتا تھا کہ کانگریس ہندوستانی عوام کو جذبات انگیز مطالبات پر آمادہ کرکے بھڑکا رہی ہے اور ان کے اضطراب کو بڑھاوا دے رہی ہے۔ اندیشہ یہ ہے کہ اس کے نتیجے میں ۱۸۵۷ء سے زیادہ تباہ کن فساد ہوگا اور اس کے باعث ملک میں رائج تدریجی جمہوری عمل منقطع ہو جائے گا۔ بقول اقبال احمد انصاری :

"ان (سرسیّد) کے نزدیک کانگریس کی شورش صرف بنگالیوں کا تماشہ
ہے جو محض قلم کی گھِس گھِس اور زبان کی بک بک جانتے ہیں۔ کانگریس کے
مطالبات منظور ہونے کی صورت میں سرسیّد کے خیال میں ہر طرف
بنگالیوں کی حکمرانی ہوجائے گی جسے جنگجو پٹھان اور مسلمان شرفاء کے علاوہ
خود بہادر راجپوت اور سورما مراٹھا و ہندو شرفاء و عزّت دار لوگ برداشت
نہیں کریں گے۔"[۸]

ایک طرف تو سرسیّد کانگریس کی شورش کے سبب تدریجی جمہوری عمل کے رُک جانے کا خدشہ ظاہر کرتے ہیں اور دوسری طرف ۱۸۹۳ء میں پائنیر کے ایک مراسلے میں انگریز سیاسی مفکر جان اسٹورٹ مل (John Stuart Mill) کے افکار کی روشنی میں ہندوستان کو نمایندہ طرزِ حکومت (Representative system of Govt.) کے ناقابل تصوّر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"انڈین نیشنل کانگریس کا یہ مفروضہ ہے کہ مسلمان، مراٹھا، برہمن، چھتری،
بنیا، شودر، سکھ اور بنگالی، مدراسی و پشاوری کو ایک قوم (نیشن)

تصوّر کیا جا سکتا ہے۔ نمایندہ طرزِ حکومت صرف اینگلو سیکسن نسل سے وابستہ اقوام میں پنپ سکی ہے، مثلاً برطانیہ، امریکہ اور آسٹریلیا و نیوزی لینڈ کی نوآبادیات نہ کہ لاطینی نسل کے ممالک مثلاً فرانس، اٹلی و اسپین میں۔"[9]

یوں تو سرسید بہ اعتبارِ وطنیت ہندو، مسلمان اور عیسائی کو ایک قوم تسلیم کرتے تھے لیکن ان کے عملی دائرۂ کار نے یہ ثابت کر دیا کہ انھیں مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات کی فکر زیادہ تھی۔ اسی مخصوص رویّے نے پس ماندہ اور مزدور پیشہ مسلمانوں کے مسئلے کو پس پشت ڈال دیا۔ سرسیّد نے سیاسی تحریک کی جو مخالفت کی تو اس کی خاص وجہ یہی تھی کہ وہ اعلیٰ طبقے کے مسلمانوں کی مشکلات میں تخفیف کے جویا تھے۔ یہاں ایک بنیادی سوال یہ اُٹھتا ہے کہ کیا کسی غیر ترقی یافتہ قوم کو اس وقت تک اپنے جمہوری حقوق اور اقتدار میں شرکت کا مطالبہ پس پشت ڈال کر رکھنا چاہیے جب تک کہ وہ تعلیمی اور معاشی اعتبار سے مضبوط نہ ہو جائے؟ کیا تعلیم کا سوال جمہوریت اور آزادی سے بھی بڑا سوال ہے؟

ڈاکٹر شان محمد اپنے مضمون "سرسیّد کی سیاسی بصیرت" میں رقمطراز ہیں:

"سرسیّد کی کانگریس مخالفت صحیح تھی لیکن یہ ان کا حرفِ آخر نہیں تھا ان کا اختلاف عارضی تھا۔ اگر سرسیّد کچھ دن اور زندہ رہتے تو خود ہی اپنے سیاسی نظریات میں تبدیلی کرتے اور مسلمانوں کو قومی تحریک میں شامل ہونے کی دعوت دیتے کیوں کہ اس وقت تک مسلمان اپنی ابتدائی منازل سے گزر کر صحیح تعلیمی مقام حاصل کر لیتے اور ان کے لیے ملکی سیاست میں حصّہ لینا دشوار نہ ہوتا اور نہ ان کے لیے مہلک ثابت ہوتا۔"[10]

سردست اسے ہم صرف ایک قیاس کہہ سکتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ حالات آیندہ یہی رُخ اختیار کرتے۔ آج بھی جب مسلمانوں کی شرحِ خواندگی تشفی بخش نہیں ہے تو یقین کے ساتھ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ آگے چل کر مسلمان تعلیمی لحاظ سے صحیح مقام تک پہنچ ہی جاتے۔
سرسیّد نے یہ پیشین گوئی ضرور کی تھی کہ ہر ضلع میں سے ایک شخص کا داخلہ قانون ساز

کاؤنسل میں ہوگا اور وہ دن بھی آئے گا کہ اہلِ وطن خود ہی قانون بنائیں گے اور خود ہی اس پر عمل کریں گے۔ یہ بات انھوں نے ۱۸۶۲ء میں انڈین کاؤنسل ایکٹ' ۱۸۶۱ء کے حوالے سے کہی تھی۔ البتہ ۱۸۸۳ء میں جب وہ خود وائسرائے کی کونسل کے ممبر نامزد ہوئے تو انھوں نے اصولاً لوکل سیلف گورنمنٹ کی حمایت کرنے کے باوجود ہندوستان کی سیاسی اور معاشی بدحالی کو دیکھتے ہوئے اس کی مخالفت بھی کی اور ۱۸۹۲ء آتے آتے انھوں نے ہندوستان کو نمائندہ طرزِ حکومت کے لیے نا اہل بھی قرار دے دیا۔

ان مباحث کے پیشِ نظر سرسیّد کے افکار و خیالات کے حوالے سے درج ذیل نکات نئے سرے سے غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں :

- سرسیّد کے نظامِ فکر میں معاشی خوش حالی، تعلیمی ترقی اور سماجی وقار کے مسئلے کو ایک ضمنی حیثیت حاصل ہے۔
- اپنی مخصوص قدروں کی توسیع اور تحفظ اور مسلمانوں کو انگریزوں کے عتاب سے بچائے رکھنا سرسیّد کے اصل مقاصد تھے۔
- مذہبِ اسلام کے سلسلے میں سرسیّد کا اجتہادی رویّہ اور ان کی مجدّدانہ کاوشیں ایک نئے طرز کے دینی مسلک کی بنیاد گزار ہیں۔ ان کی نگاہ میں ــــ "یہ غلط مسئلہ جم گیا ہے کہ مذہبِ اسلام تمام دنیاوی امور سے بھی متعلق ہے اور کوئی دنیاوی کام بے سند یا اجازت مذہبی کے نہیں کیا جا سکتا۔"[۱۱] اس طرح سرسیّد کے مطابق مذہب کی حقیقت کا بنیادی حوالہ صرف انسان کی انفرادی زندگی (Personal Life) رہ جاتی ہے۔
- جمال الدین افغانی کی پان اسلامزم (Pan Islamism) کی تحریک بین الاقوامی سطح پر زوال پذیر اسلامی ممالک کو برطانوی استعماریت کے خلاف متحد کرنے کی ایک بروقت کاوش اور ترکی کے سلطان عبدالحمید ثانی کی خلافت مسلمانوں کو اُن کی گم شدہ عظمت کی بازیافت پر اُکسا رہی تھی۔ سرسیّد نے اپنی اسلام پسند روشن خیالی کی طاقت سے دونوں تحریکوں کی زبردست

مخالفت کی کیوں کہ ان کی نظر میں ہندوستانی مسلمانوں کا کسی بین الاقوامی سیاست کا حصہ بننا ان کے مستقبل کے لیے تباہ کن ہوتا۔ علاوہ ازیں سلطان عبدالحمید چونکہ تمام عالم اسلام کے خلیفہ نہیں تھے اس لیے ان کی حمایت بھی بے جا تھی۔ دراصل اس قسم کے دلائل شاید انگریزوں کی ناراضگی سے بچنے کی ایک حکمتِ عملی تھی۔

- سرسید کا رویہ فرقہ پرستی سے پاک تھا۔ البتہ نسبی تفاخر اس کا غالب عنصر تھا یعنی کہ سرسید کی بوطیقا میں مسلمان شرفاء، پٹھان، راجپوت، مراٹھا، پشاوری وغیرہ کے باہمی اتحاد اور ان کی علیحدہ درجہ بندی پر زور زیادہ تھا۔ سرسید کے اس تصور کو "سیکولر اشرافیت" کا بھی نام دیا جا سکتا ہے۔
- قیامِ پاکستان کے نظریے کو سرسید کی کارگزاریوں سے براہ راست طور پر تقویت نہیں مل سکی اور نہ اس کے پختہ شواہد ہی موجود ہیں لیکن سرسید کی سیاسی پالیسی یعنی مسلمانوں کو ملک کے قومی دھارے سے الگ رکھنے کی منصوبہ بند حکمت نے تہذیبی انفرادیت پر اصرار کی ایک فضا ضرور تیار کر دی تھی۔
- سرسید کی شخصیت بہ یک وقت جدت اور قدامت کا امتزاج تھی۔ ان پر جدید مغربی تعلیم اور وہابی تحریک دونوں کے اثرات مرتب ہوئے تھے۔ یہ امر حیران کن ہے کہ تعلیم اور مذہب کے تعلق سے انھوں نے جس روشن خیالی اور اجتہادی طرزِ فکر کا ثبوت دیا اس کا اظہار دوسرے سماجی اور سیاسی امور کے سلسلے میں نہیں ہو سکا۔
- سرسید تعلیم نسواں کے حق میں نہیں تھے حتیٰ کہ وہ اشراف گھرانے کی عورتوں کو بھی جدید مغربی تعلیم کے اثرات سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے اور ان کے تعلیمی نصاب کو دینیات اور خط و کتابت سے زیادہ رعایت فراہم کرنے پر راضی نہیں تھے۔

سرسید کو رخصت ہوئے اب سو سال کی مدت گزر چکی۔ ان کی خدمات کا اعتراف کرنے کے ساتھ ساتھ اس امر کی بھی ضرورت ہے کہ ان کے مجموعی نظامِ فکر کا معروضی تجزیہ کیا جائے اور اُن کی حدود کو سمجھنے کی کوشش بھی کی جائے۔ سرسید کی عہد ساز شخصیت صرف رسمی عقیدت مندانہ

جوش اور جذباتیت کی محتاج نہیں ہے۔ تاریخ کے ایک پیچیدہ دور میں اس شخصیت کا ظہور ہوا تھا۔ پھر اس شخصیت کی اپنی پے چیدگیاں بھی تھیں۔ چنانچہ یہ دور اور اس سے وابستہ تمام حقیقتیں نئے سرے سے اپنی تفہیم اور تجزیے کا تقاضا کرتی ہیں۔ ◆◆

حواشی

۱۔ سیّد احمد خاں، خلیق احمد نظامی پرکاشن وبھاگ، دلی، ۱۹۷۸ء، ص ۱۰
۲۔ سرسیّد کی صحافت، اصغر عباس، انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی، ۱۹۷۵ء، ص ۳۱
۳۔ حیاتِ جاوید، حصہ اوّل، چھٹا باب، ص ۲۵۴
۴۔ صبا، حیدرآباد، جنوری ۱۹۶۴ء "سر محمد یعقوب کا مغالطہ"
۵۔ مکتوباتِ سرسیّد، مرتبہ: اسمٰعیل پانی پتی، ص ۶۵
۶۔ این آٹو بائی گرافی (انگریزی) جواہر لال نہرو، ص ۴۶۱-۶۲
۷۔ سرسیّد کی بازیافت، مرتبہ: عتیق احمد صدیقی، سرسیّد اکادمی، علی گڑھ، ۱۹۹۰ء، ص ۱۶۹
۸۔ ایضاً، ص ۱۷۷
۹۔ ایضاً، ص ۱۸۵
۱۰۔ سرسیّد کی سیاسی بصیرت، ڈاکٹر شان محمد، تہذیب الاخلاق، علی گڑھ، مارچ اپریل ۱۹۹۸ء، ص ۳۵
۱۱۔ نامہذب ملک و نامہذب گورنمنٹ، تہذیب الاخلاق، جلد ششم، یکم رمضان ۱۲۹۲ھ

سرسیّد کی تعزیتی تحریریں

تجمّل حُسین خاں

سرسید کی شخصیت ایک مکمل اور ہمہ گیر شخصیت تھی۔ دراصل ایسی ہی شخصیت پر "پورے آدمی" (Complete Man) کی اصطلاح کا اطلاق ہوتا ہے۔ وہ ادیب تھے، مصلح تھے، تہذیبی مفکر تھے، قومی معمار اور Social Activist تھے، تعلیم اور مذہب اور معاشرت کے میدان میں ایک سرگرم قائد کی حیثیت رکھتے تھے۔ سرسید کے افکار اور مقاصد کی طرح ان کی شخصیت کا دائرہ بھی بہت وسیع تھا۔ انھوں نے زندگی کے گوناگوں مسائل کی طرح بھانت بھانت کے انسانوں سے بھی رابطہ رکھا۔ سرسید کی تعزیتی تحریروں میں ظاہر ہے کہ انھی چند اشخاص کا ذکر ہے جو سرسید کی آنکھوں کے سامنے دنیا سے رخصت ہوئے۔ لیکن ان اشخاص کے کوائف پر سرسری نظر ڈالنے سے بھی یہ اندازہ ہوجاتا ہے کہ سرسید کے وجدان اور رویّوں میں لچک بہت تھی اور وہ ایک ساتھ کئی طرح کے لوگوں سے رابطہ قائم کرسکتے تھے۔ یہ تعزیتی تحریریں سرسیّد کے کچھ ایسے دوستوں، شناساؤں اور ہمعصروں کا احاطہ کرتی ہیں جن کے بارے میں سرسید ایک واضح رائے رکھتے تھے۔ دوسروں کے بارے میں ان رایوں کی بنیاد پر سرسید کی اپنی شخصیت کے کئی زاویے بھی ہمارے سامنے آتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ کہ سرسید کے مزاج میں کسی طرح کا نسلی، فرقہ وارانہ یا نظریاتی تعصب نہیں تھا۔ وہ انسانوں کو سماجی اور اخلاقی قدروں کے ایک مربوط اور منظم سیاق میں دیکھنے اور پرکھنے کے عادی تھے۔ وہ اجتماعی معاملات میں ایک معروضی اور منطقی زاویۂ نظر رکھتے

تھے، اور یہ زاویۂ نظر کسی محدود مقصد کا تابع نہیں ہوتا تھا۔ سرسیّد کی شخصیت کا ایک اور قابلِ ذکر پہلو یہ ہے کہ وہ قومی مسائل کو ہمیشہ ایک کشادہ اور بڑے تناظر میں دیکھنے کے عادی تھے اور ہر چند کہ انھوں نے بنیادی سروکار مسلمانوں کی تعلیمی اور تہذیبی نشاۃ ثانیہ سے رکھا، لیکن ہندوستانی سماج کی تشکیل میں حصّہ لینے والی دوسری قومی وحدتوں کی طرف سے بھی وہ غافل نہیں تھے۔ سرسیّد کی تعزیتی تحریروں میں جن اشخاص کا ذکر ملتا ہے ان کا تعلق مختلف طبقوں، فرقوں اور زندگی کے مختلف شعبوں سے ہے۔ سرسیّد ایک سی توجہ اور دل بستگی کے ساتھ ان سب کا جائزہ لیتے ہیں۔ علاوہ ازیں، ہمیں اس حقیقت کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ سرسیّد نے زندگی کے کسی شعبے میں امتیازی حیثیت کی حامل شخصیات کا محاسبہ کرتے وقت، ان شخصیات کے انفرادی محاسن پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کی۔ ایسا نہیں کہ سرسیّد کو ان میں ہر شخصیت سے وابستہ رویّوں سے کلّی طور پر اتفاق رہا ہو۔ لیکن سرسیّد اتفاق اور اختلاف کے مسئلے میں اُلجھے بغیر ہر شخصیت کے غالب اوصاف پر نظر ڈالتے ہیں اور ایک ایسی قلمی تصویر بناتے ہیں جو اس شخصیت سے تعارف کا مناسب وسیلہ بن سکے۔ کہا جاتا ہے کہ کسی بھی انسان کی طبیعت کے جوہر سب سے زیادہ اُس وقت کھلتے ہیں جب وہ دوسروں کے بارے میں باتیں کر رہا ہو۔ اس لحاظ سے سرسیّد کی تعزیتی تحریروں کا مطالعہ خود سرسیّد کو سمجھنے کا ایک اہم ذریعہ فراہم کرتا ہے۔

وفیات نگاری ایک مشکل کام ہے۔ اس سلسلے میں سب سے ضروری بات یہ ہے کہ ہر طرح کی جذباتیت سے بچتے ہوئے کسی بچھڑنے والی شخصیت کے کارناموں کا اعتراف کیا جائے۔ بڑی شخصیات سے متعلق تعزیتی تحریریں محض وقتی یا ہنگامی نوعیت کی نہیں ہوتیں ان میں بہت سے سوانحی حقائق بھی یکجا کر دیے جاتے ہیں۔ اس طرح وفیات نگاری تاریخ نویسی کے حدود میں داخل ہو جاتی ہے۔ وفیات نگاری کے بارے میں پروفیسر اصغر عباس کہتے ہیں:

> "وفیات کو ہمارے مشرقی ادب میں خاصی اہمیت حاصل رہی ہے۔
> کسی شعبے کے اعیان و عمائدین کی وفات پر اہلِ قلم کے تاثرات
> وقتی یا ہنگامی نوعیت کے نہیں ہوتے تھے اور بالعموم سوانحی دلچسپی

کے ساتھ ادبی رنگ بھی رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مشرقی ادبیات میں ایسی بہت سی تصانیف ہیں جو اہلِ کمال کی وفات کا تعین کرتی ہیں اور آج بھی یہ اکثر محققین کے لیے مشعلِ راہ ثابت ہوتی ہیں۔"

سرسیّد کی تعزیتی تحریریں انہی کی مرتب کردہ ہیں۔ سرسیّد نے اپنے رخصت ہوجانے والے معاصرین کو جس زاویۂ نظر سے دیکھا' اس کی اہمیت مسلّم ہے۔ سرسیّد کی اپنی شخصیت بھی ان تحریروں کے واسطے سے اُبھرتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سرسیّد کو سمجھنا اپنی تاریخ اور اپنے ماضی کو سمجھنے کے مترادف ہے۔

سرسیّد بنیادی طور پر ایک مصلح اور معمارِ قوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ تاریخ، تہذیب اور معاشرت کا ایک ہمہ گیر تصوّر رکھتے تھے۔ چنانچہ مذہب' تاریخ' سماج' تعلیم سے لے کر زبان و ادب تک' انھوں نے تمام دائروں میں قابلِ قدر کام کیا ہے۔ ان کی فکر اور افکار نے زبان اور ادب کے ارتقا پر بھی اثر ڈالا ہے۔ وہ بہ یک وقت اپنی روایت کے پاسدار بھی تھے' ایک انقلابی بھی تھے اور ایک مجتہد بھی۔ روایت کی توسیع اور اس سے انحراف کی صورتیں سرسیّد کے سوانح اور تحریروں میں خاصی پیچیدہ نوعیت رکھتی ہیں۔ ان پر سرسری انداز میں کوئی حکم لگانا نامناسب ہوگا۔

سرسیّد شخصی اور سماجی زندگی کی بہترین اقدار کے حامی تھے۔ انھوں نے اپنے آپ کو ملک و قوم کی فلاح و بہبود کے لیے وقف کردیا۔ اُنیسویں صدی میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے علی گڑھ تحریک ایک نئے انقلاب کی بشارت تھی۔ سرسیّد کا حلقۂ احباب بھی خاصا وسیع تھا۔ اپنی تحریک کے فروغ کی خاطر انھوں نے مخلص رفیقوں اور کارکنوں کا ایک حلقہ بنایا۔ پھر انہی کی مدد سے اپنی سرگرمیوں کو ایک تحریک کی شکل دی۔

سرسیّد نے عملی طور پر تو ملک و قوم کی خدمت انجام دی ہی' قلم کے ذریعے بھی اُردو نثر کے سرمائے میں اضافے کیے۔ انھوں نے بہت سادہ اور سلیس نثر لکھی۔ مذہب' ادب' تاریخ' سماجیات' شخصی مضامین کے باب میں سرسیّد کا مرتبہ بہت بلند ہے۔

وفیات نگاری کو ایک باقاعدہ صنف کی حیثیت سرسیّد نے دی۔ انھوں نے اپنے

دوستوں، عزیزوں، اہلِ علم وفن، علماء اور مبلغین، اہلِ صحافت اور اہلِ کارانِ حکومت کی وفات پر بار بار اپنے تاثرات کا اظہار کیا۔ ان کی ایسی تحریریں بہت پُرسوز ہیں۔ تصنع اور بناوٹ سے کلیتاً عاری۔ ان تحریروں میں اپنے موضوع سے سرسید کا خلوص بہت نمایاں ہے۔ یہ تحریریں ان کے دلی جذبات اور احساسات کی مظہر ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ ان تحریروں کی ایک معلوماتی حیثیت بھی ہے۔ سرسید کی طبیعت کو مبالغے اور جذباتیت سے مناسبت نہیں تھی۔ ان کی توجہ ہمیشہ مطالب کی بے کم وکاست ادائیگی پر مرکوز رہتی تھی۔ انسانی عناصر سے مالامال ہونے کے باوجود ان کے مزاج میں سچائی اور دیانت داری کا پاس بہت تھا۔ چنانچہ ان کی تعزیتی تحریریں اس کے مجموعی رویوں اور اُن کے نثری اسلوب کی خوبیوں کا اظہار کرتی ہیں۔ مولوی محمد قاسم نانا توی مرحوم کے بارے میں لکھتے ہیں:

"افسوس ہے کہ جناب ممدوح نے ۱۵ اپریل ۱۸۸۵ء کو ضیق النفس کی بیماری سے بمقام دیوبند انتقال فرمایا۔ زمانہ بہتوں کو رو یا ہے اور آئندہ بھی بہتوں کو روئے گا لیکن ایسے شخص کے لیے رونا جس کے بعد کوئی اس کا جانشین نظر نہ آوے نہایت رنج وغم اور افسوس کا باعث ہوتا ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ دلّی کے علماء میں سے بعض لوگ جیسے کہ اپنے علم اور فضل اور تقویٰ اور ورع میں معروف ومشہور تھے ویسے ہی نیک مزاجی اور سادہ وضعی اور مسکینی میں بھی بے مثل تھے۔ لوگوں کا خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص ان کی مثل تمام صفات میں پیدا ہونے والا نہیں ہے مگر مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم نے اپنی کمال نیکی اور دین داری اور تقویٰ اور ورع اور مسکینی سے ثابت کر دیا کہ اسی دلّی کی تعلیم وتربیت کی بدولت مولوی محمد اسحاق صاحب مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے بلکہ چند باتوں میں ان سے زیادہ۔"

(سرسید کی تعزیتی تحریریں۔ ص ۱۴)

سرسید کو جن اشخاص سے دلی تعلق تھا ان کی شخصیت کے خاص پہلوؤں کو اپنی تعزیتی تحریروں میں وہ اجاگر کر دیتے ہیں۔ اظہار افسوس کے ساتھ انھوں نے اس شخص کے کارناموں کا بھی بیان کیا ہے۔ یہ تحریریں اسی لیے رسمی نہیں معلوم ہوتیں اپنے اسلوب کے جادو سے سرسید نے انھیں خاصا پُر اثر بنا دیا ہے۔ ان میں کسی مختصر خاکے کے اوصاف یکجا ہو جاتے ہیں۔ سرسید شخصیت کے سراپا، اخلاق اور سیرت کے اہم خطوط کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر مولانا عبدالحیٔ صاحب فرنگی محلی کی وفات پر سرسید نے جو نوٹ لکھا ہے اس میں ان کے سراپا کا بیان بڑے ہی مؤثر پیرائے میں کیا گیا ہے:

"دُبلے پتلے اور پست قد مگر نہایت پاکیزہ رو اور متناسب الاعضا تھے۔ رنگ نہایت صاف تھا اور چہرے سے ملاحت ٹپکتی تھی۔ مزاج میں نفاست تھی، خوش لباس اور خوش وضع تھے۔ گفتگو نہایت فصیح اور دل کش اور اخلاق ازبس وسیع تھا۔ علم و فن کو اپنا خاص کام سمجھتے تھے۔ حیدرآباد سے مناصب قضا کے لیے طلب ہوئے مگر مشغلۂ علمی نے اجازت نہ دی اور صاف انکار کیا۔"

(سرسید کی تعزیتی تحریریں ص ۱۵)

ایک اور خاص بات یہ ہے کہ سرسید نے ان تحریروں میں عمر اور مرتبے کا خاص خیال رکھا ہے جہاں مرنے والے سے ان کا تعلق شخصی قسم کا ہے، نجی تاثرات بھی اُبھر آئے ہیں۔ جہاں نسبت دور کی ہے، وہاں معروضیت کا انداز حاوی ہے۔ مثال کے طور پر یہ اقتباس دیکھیے:

"ہم کو اس خبر کے دیکھنے سے سخت قلق ہوا کہ ہمارا ایک لائق ہم عصر جو اپنی تیزی طبیعت اور حدتِ مزاج اور قوتِ حافظہ کے لحاظ سے یکتا تھا اس نے اس جہانِ فانی سے انتقال کیا ہم کو اس کا نام لکھنے سے درد معلوم ہوتا ہے اور ہم کو یہ کہتے رنج ہوتا ہے کہ محمد وجاہت علی خاں صاحب مالک و راقم اخبار عالم اس جہانِ فانی سے

کوچ کر گئے۔"

(سر سید کی تعزیتی تحریریں۔ ص ۴۱)

اس نگارخانے میں صرف ممتاز معاصرین کی تصویریں نہیں ہیں۔ عام انسانوں کا ذکر بھی ہے۔ سرسید نے مدرسۃ العلوم کے بعض ملازمین کی وفات پر بھی اپنے رنج و ملال کا اظہار کیا ہے۔ بے شک اس میں وہ شدت نہیں ہے جو احباب سے متعلق تحریروں میں نظر آتی ہے۔ لیکن اس کی وجہ بھی صاف ہے۔ سرسید نہ تو اپنے جذبات پر پردہ ڈالتے ہیں نہ کسی قسم کی جھوٹی جذباتیت کا اظہار کرتے ہیں، ان تحریروں سے ہم سرسید کے انسانی روابط اور رشتوں کی پیمائش کا کام بھی لے سکتے ہیں۔ سرسید اپنے محسوسات اور تاثرات کے بیان میں نہ تو بخل سے کام لیتے ہیں، نہ مبالغے کو راہ دیتے ہیں۔

اس کتاب میں سرسید نے بعض ایسے رؤسا اور اہل کاران حکومت کی وفات پر بھی تعزیتی تحریریں لکھی ہیں جنھیں وہ صرف رسمی طور پر جانتے تھے۔ یہ تحریریں ایک مختصر شخصی خاکے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ زبان و بیان سادہ اور غیر جذباتی ہے۔ اسلوب معروضی ہے۔ پھر بھی بیان کی سادگی نے ان میں تعزیتی آہنگ پیدا کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر کرنل جی۔ ڈبلیو ہملٹن کی وفات پر سرسید نے لکھا تھا:

"جس زمانے میں شریف خاندان کے مسلمان غدر کے صدمے سے سخت تکلیف میں گرفتار تھے اور بعضے نہایت آسودہ اور متمول لوگوں کی مفلسی سے دریوزہ گری پر نوبت پہنچ گئی تھی۔ اسی زمانے میں کرنیل ہملٹن صاحب نے ان کے ساتھ حد سے زیادہ غربا نوازی اور شفقت کی۔ اپنی جیب خاص سے ان کے حق میں گورنمنٹ کو بڑی بڑی سفارشیں لکھیں اور ایسی کوششیں کیں کہ آخرکار اکثروں کو گورنمنٹ سے پنشن اور ان کے نقصان کا معاوضہ دلوایا۔ کرنیل صاحب کے یہ نیک کام ہی ان کے اوصاف حمیدہ کی تصدیق کو کافی ہیں کچھ حاجت زیادہ بیان کی نہیں ہے۔"

(سر سید کی تعزیتی تحریریں۔ ص ۶۹ تا ۷۰)

اس اقتباس سے سرسید کی طبیعت میں انسانی ہمدردی کے عنصر، ان کی اعلیٰ ظرفی، شرافت اور وسیع المشربی کا اندازہ ہوتا ہے۔ سرسید جن اقدار کے پابند اور مبلغ ہیں اور زندگی کی جس روش کو پسند کرتے ہیں، وہ انھیں جہاں کہیں نظر آجائیں سرسید دل کھول کر ان کی داد دیتے ہیں۔ انھیں اشخاص سے زیادہ دلچسپی خیالوں سے ہے۔ اسی لیے سرسید کی تعزیتی تحریروں میں فکری معنویت کا عنصر ہمیشہ غالب رہتا ہے۔ ایک جگہ موت کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :

"اے میری مہربان ماں —— موت۔ افسوس کہ میں ایسی مکار چڑیل زندگی کو ڈھونڈتا پھرا اور تجھ سی مہربان ماں کو جو بن ڈھونڈے ملتی ہے اور بن بلائے آتی ہے بھول گیا۔ مگر اب میں سمجھا کہ مجھے تیری ہی گود میں کھیلنا ہے اور جہاں تو لے جانا چاہتی ہے وہی ہمارا دیس ہے۔ مگر نہ معلوم ہونے سے پردیس سا ہے اور اسی سبب سے جھجک ہے اور وہاں کسی قدر اس کا بھی کھٹکا ہے کہ جو ہمارے ساتھ نہ چلے اور ہم سے پیچھے رہ گئے ان کا کیا حال ہوا۔"

(سرسید کی تعزیتی تحریریں۔ ص ۱۰۴ تا ۱۰۵)

اس اقتباس میں سرسید نے عقیدۂ آخرت پر بڑے ہی موثر انداز میں، روشنی ڈالی ہے۔ انسان کے لیے یہ دنیا سرائے کی مانند ہے۔ جہاں وہ چند دن گزار کر اپنے اصلی گھر کو چلا جاتا ہے۔ دُنیاوی زندگی فانی ہے۔ چنانچہ زندگی سے زیادہ محبت دُرست نہیں۔ یہ تحریر سرسید کے مزاج کی تخلیقیت کو سامنے لاتی ہے۔ سرسید نے اس میں ایک خاص کیفیت اور اثر پیدا کر دیا ہے۔ تاریخ نویسی اور وقائع نگاری میں اسی سطح پر ایک تاثراتی رنگ پیدا ہوجاتا ہے۔ سرسید نے اپنی مختلف تحریروں میں مختلف اسالیب اور پیرائے اختیار کیے ہیں۔ اسی لیے ان کی نثر میں رنگا رنگی اور تنوّع بہت ہے۔

وفیات نگاری کو انھوں نے ایک ایسے زمانے میں آرٹ بنا دیا جب اُردو نثر کی بُنیادیں

اچھی طرح استوار نہیں ہوئی تھیں۔ جیسا کہ ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں، وفیات نگاری کی صنفی حیثیت کے تعین میں پہلا اہم رول سرسید کی تحریروں نے انجام دیا ہے۔ بعد کے زمانوں میں اسے مزید ترقی ملی۔ مالک رام نے وفیات نگاری کی باقاعدہ ایک روایت قائم کر دی جس کا مقصد یہ تھا کہ ادبی تاریخ اور تحقیق کے لیے ضروری مواد ضائع ہونے سے بچ جائے اور لوگوں کے کارنامے محفوظ ہو جائیں۔ سرسید کی یہ دور بینی بھی زبان و ادب کے شعبے میں ایک نئے باب کے اضافے کا وسیلہ ثابت ہوئی۔ ◆◆

سرسیّد کا اسلوب

تجمل حسین خاں

سرسیّد کے ذہنی سفر اور اس کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ان کے اسلوب کا مُطالعہ ناگزیر ہے۔ جس طرح سرسیّد کی شخصیت کسی ایک معیّن دائرے کی پابند نہیں۔ اسی طرح ان کا اسلوب بھی کسی بندھے ٹکے انداز سے مشروط نہیں ہے۔ سرسیّد اپنی مختلف تحریروں میں اپنے موضوعات کی مناسبت سے اسلوب کا اور لہجے کا، یہاں تک کہ ذخیرۂ الفاظ کا انتخاب کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید کی تاریخی کتابوں، ادبی مضامین، انشائیوں، سماجی موضوعات پر لکھے جانے والے مقالات کا رنگ جداجدا ہے۔ سرسیّد کے اسلوب کا تعیّن دراصل ان کے موضوعات کرتے ہیں۔ ہندی شبدکوش میں اسلوب کے معنی چال، ڈھب، ڈھنگ، طریق، رواج، رسم، روایت، ضابطہ، طرز، فقرے کی تشکیل کے نوع، سختی، کرختگی، ٹھوس، بت، مجسمہ، پتھر کی مورتی وغیرہ۔ اس لفظ کے اور بھی مطلب ہیں۔ لکھنے کا طریق کار لکھنے کا قلم، تیز چلنے والا قلم یا لکھنے کا کوئی نوکیلا آلۂ کار وغیرہ۔ ان لغوی تعریفوں کو قلم، طرزِ تحریر یا طریقِ تحریر اور مصنّف کی ذاتیات سے منسلک کیا جاسکتا ہے۔

سرسید کی تحریریں ہمیں بتاتی ہیں کہ اسلوب ہمیشہ خیال اور الفاظ سے باہم مربوط ہوتا ہے۔ خیال میں اختصار وایجاز، سلاست، صفائی اور سادگی آجاتی ہے اور الفاظ سے زور بیان اور موسیقیت پیدا ہوجاتی ہے۔ اسلوب اور ادب کا ایک دوسرے سے بہت گہرا رشتہ ہے۔

اور شاید اسی وجہ سے کچھ لوگ آج بھی اسلوب سے ادبی زبان مراد لیتے ہیں اور اسلوب کو اچھی، موثر اور خوبصورت تحریر کی خصوصیت سمجھتے ہیں۔ مگر اسلوب کا مطالعہ ایک ایسا میدان ہے جہاں زبان ادب اور زندگی ایک دوسرے کے بہت قریب آجاتے ہیں۔ آل احمد سرور نے اسلوب کی تعریف یہ مقرر کی ہے:

"واضح خیال کا موزوں الفاظ میں اظہار ہے۔"
(نثر کا اسٹائل از آل احمد سرور، ص ۴)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر ادیب کا اپنا مخصوص اور منفرد انداز ہوتا ہے جو اسے دوسروں سے ممتاز اور ممیز کرتا ہے۔ ادبی تنقید میں اچھے اور برے اسلوب کی تخصیص بھی پائی جاتی ہے۔ کامیاب اور ناکام اسلوب کی اصطلاحیں بھی مروّج ہیں۔ مثلاً سادہ، بے تکلف، موزوں، خوش آہنگ، شگفتہ، خوبصورت یا مرصّع اسلوب۔ موضوع کی بنا پر کسی شاعر یا ادیب کی انفرادیت کا اندازہ لگانا خاصا مشکل ہے۔ کیونکہ موضوع خواہ کیسا ہی ہو یہ کسی ایک شخص کی ملکیت نہیں ہوتا۔ اسلوب میں موضوع، خیال اور زبان اہم حیثیت رکھتے ہیں۔ اس طرح اسلوب کو ہم کسی لکھنے والے کا شناس نامہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

ہر بڑے لکھنے والے کی طرح سرسید کا شناس نامہ بھی یہ ہے کہ انھوں نے ایک ساتھ کئی اسالیب اختیار کیے۔ اسلوب کو مقصود بالذات نہیں سمجھا نہ ہی کسی ایک رنگ پر قانع ہوئے۔ وہ ادیب محض نہیں تھے اور ان کی ذہنی ذمے داریاں کثیر تھیں۔ قوم کی تعمیر و تشکیل کا کام ان کے اصلاحی تصوّرات میں سب سے اہم تھا۔ سرسید نے جس طرح زندگی کو ایک ترقی پسند زاویۂ نظر سے دیکھا اسی طرح وہ ادب کو بھی نئے تقاضوں کا ترجمان بنانا چاہتے تھے۔

سرسید کا عام اسلوب بیان سادہ ہے۔ انھوں نے محدود ادبی مقاصد یا آرائش پر قطعاً زور نہیں دیا ہے۔ ایک طرح کے عوامی رنگ کی پاسداری کی ہے۔ مشکل پسندی سے گریز کیا ہے۔ زبان عام فہم استعمال کی ہے۔ سیدھے سادے فقرے وضع کیے ہیں۔ ہر بات کو وضاحت اور علمیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ طول کلامی سے بچے ہیں۔ لہجہ اس قدر آسان کہ عام آدمی بھی سمجھ لے۔ نیچرل چیزوں سے لگاؤ اور بناوٹ سے گریز ان کے یہاں نمایاں ہے۔

سرسیّد کا سب سے بڑا کارنامہ ان کی علمی نثر ہے جس کی بنیاد انھوں نے تعقل پسندی اور منطقی استدلال کے اصول پر رکھی۔ سرسیّد سے پہلے شاعری کو چھوڑ کر اُردو ادبیات کا دائرہ مذہب، تصوّف اور تذکرہ نویسی تک محدود تھا۔ علوم طبعی کا مذاق کم تھا۔ ریاضیات اور فنون کی جانب بھی توجہ نہ ہونے کے برابر تھی۔ مذہب کی منقولی اور روایتی اقدار پر زور دیا جاتا تھا جو کہ زندگی کو اثباتی اور مادّی پہلوؤں سے دور لے جانے والی تھیں۔ اُردو کی ادبی نثر اپنی ارتقائی منزلیں طے کر رہی تھی۔ رنگین، مقفّیٰ اور مسجّع عبارت آرائی کا چلن تھا۔ اس پیرائے میں کوئی ڈھنگ کی بات کہنا آسان نہیں تھا۔ اُردو نثر کا سرمایۂ افتخار میرامن کی باغ و بہار تھی، یا پھر غالب کے خطوط۔ انھیں ہم جدید نثر کا عقبی پردہ کہہ سکتے ہیں۔ بے شک مرزا غالب نے خطوط میں سلاست اور سادگی اختیار کی تھی۔ فورٹ ولیم کالج کی روزمرّہ سے قریب نثر، دہلی کالج کی علمی نثر کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا مگر ان سب کا دائرۂ اثر محدود اور دامن تنگ تھا۔ سرسیّد نے ایک مخصوص زمانی عرصے میں اپنے پورے ادبی سرمائے پر نظرِ ثانی کی ضرورت محسوس کی۔ انھوں نے مضمون اور موضوع میں تنوع پیدا کیا۔ اور فکر و ادب میں روایت کی تقلید سے ہٹ کر آزادیِ رائے اور آزاد خیالی کی رسم کو ترقی دی۔ ایک ایسے مکتب کی بنیاد رکھی جس کی ترجیحات میں عقل، نیچر، تہذیب اور مادی ترقی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ مادیت، عقلیت، اجتماعیت اور حقائق نگاری ان کے اسلوب کی بنیادی خصوصیات ہیں۔ سرسیّد اپنے عام اسلوب کے بارے میں کہتے ہیں :

> "جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اُردو زبان کے علم و ادب کی ترقی میں اپنے ناچیز پرچوں (یعنی تہذیب الاخلاق) کے ذریعے کوشش کی۔ مضمون کی ادا کا ایک صاف اور سیدھا طریقہ کار اختیار کیا۔ جہاں تک ہم کج مج نے یاری دی، الفاظ کی درستی اور بول چال کی صفائی پر کوشش کی۔ رنگینیِ عبارت سے (جو تشبیہات و استعارات خیال سے بھری ہوتی ہیں، اور جس کی شوکت صرف لفظوں ہی لفظوں میں رہتی ہیں اور دل پر کوئی اثر نہیں ہوتا) پرہیز کیا۔ تک بندی

سے جو اس زمانے میں مقفیٰ عبارت کہلاتی تھی' ہاتھ اُٹھایا جہاں تک ہوسکا سادگی عبارت پر توجہ کی۔ اس میں کوشش کی کہ جو کچھ لطف ہو وہ صرف مضمون کی ادا میں ہو' جو دل میں ہو وہی دوسرے کے دل میں پڑے تاکہ دل سے نکلے اور دل میں بیٹھے۔"

(اسلوبیاتی تنقید از طارق سعید' ص ۸۰)

سرسید کے اسلوب میں یہ تمام خصوصیات جن کا ذکر اس اقتباس میں آیا ہے بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ ان کی تحریریں دور از کار تشبیہات و استعارات سے پاک ہیں۔ دقیق مضمون کو بھی وہ نہایت سلیس زبان میں ادا کرتے ہیں۔ منظر اور موقع کی تصویر کشی مناسب الفاظ میں نہایت خوبی کے ساتھ کرتے ہیں۔

سرسید نے متفرق مضامین بھی خاصی تعداد میں لکھے۔ مناظرانہ انداز نے ان کی سطح بلند نہیں ہونے دی۔ ایسے مضامین میں مباحثے اور مجادلے کی فضا قائم ہے۔ ان کا مقصد حقائق حق کی تائید اور باطل کی تردید تھا۔ ابوالکلام قاسمی لکھتے ہیں :

"سرسید کے مضامین کے اسلوب تحریر میں تجزیاتی طریق کار اور استدلالی طرز اظہار کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور اسی تجزیاتی اور استدلالی رویے کی بنا پر سرسید کی نثر باوجود دقیق علمی مسائل کو زیر بحث لانے کے' قابل فہم بھی رہتی ہے اور دلچسپی کے عنصر کو بھی اپنے ہاتھ سے نہیں جانے دیتی۔"

(سہ ماہی فکر و نظر' جلد ۲۹' ۱۹۸۹ء' ص ۳۱)

"اُمید کی خوشی" مضمون سرسید کا ایک معرکتہ الآرا مضمون ہے جس میں انھوں نے اُمید کو آسمانوں کی روشنی' دلوں کی تسلی بتایا ہے۔ اس مضمون کو تمثیل نگاری کی اعلیٰ مثال قرار دیا جاسکتا ہے۔ مجرد خیالات یہاں مجسم ہوگئے ہیں اور ہم اس مضمون کی مدد سے انسانی فکر کو مختلف صورتوں میں منتقل ہوتے ہوئے دیکھ سکتے ہیں۔ ایک اقتباس دیکھیے :

"اے آسمانوں کی روشنی' اے نا اُمید دلوں کی تسلی اُمید' تیرے ہی

شاداب اور سرسبز باغ سے ہر ایک محنت کا پھل پاتا ہے تیرے ہی پاس ہر درد کی دوا ہے تجھی سے ہر رنگ میں آسودگی ہے۔ عقل کے ویران جنگلوں میں بھٹکتے بھٹکتے تھکا ہوا مسافر تیرے ہی گھنے باغ کے سرسبز درختوں کے سائے کو ڈھونڈتا ہے۔ وہاں کی ٹھنڈی ہوا' خوش الحان جانوروں کے راگ بہتی نہروں کی لہریں' اس کے دل کو راحت دیتی ہیں' اس کے مرے ہوئے خیالات کو پھر زندہ کرتی ہیں۔ تمام فکریں دل سے دور ہوتی ہیں اور دور دراز زمانہ کی خیالی خوشیاں سب موجود ہوتی ہیں۔"

(سہ ماہی فکر و نظر' جلد ۲۹' ۱۹۸۹ء' ص ۳۵ تا ۳۶)

سرسید کی نثر خطابیاتی شعور کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے۔ متکلم' مخاطب' موضوع اور مدعا یک دوسرے سے باہم مربوط ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہیں۔ سرسید بات سے زیادہ مخاطب پر توجہ دیتے ہیں۔ ایک اور مضمون جس کا عنوان 'ہمدردی' ہے۔ اس میں بھی اسی اسلوب کو برتا گیا ہے اور وہی فنی حکمت عملی اختیار کی گئی ہے جس کا نمونہ ہم 'امید کی خوشی' میں دیکھ چکے ہیں۔ ایک اقتباس دیکھیے:

"کیا دھوکے کی چیز ہے! کیا بھلاوے میں پڑے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ دوسروں کی مصیبت میں مدد کرنا' ہمدردی کرنا ہے۔ کیا قدرت کا کوئی کام بے فائدہ ہے؟ نہیں' گو ہم بہتوں کے سمجھنے سے عاجز ہیں کیا ہم اس فائدے میں شریک نہیں۔ پھر دوسروں کی مدد کرنا کہاں رہا؛ بلکہ اپنی آسائش کے کسی وسیلے سے اپنی مدد آپ کرنا ہوا۔"

(ہمدردی۔ منتخب مضامین سرسید' ص ۵۱)

سرسید کا ایک پسندیدہ موضوع مذہب ہے۔ اس موضوع پر ان کی متعدد کتابیں سیر القرآن اور تبیین الکلام لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں تہذیب الاخلاق کے دینی موضوعات پر ے گئے مضامین بھی ہیں جن کے پیش نظر سرسید کو اپنے دور کا بہت بڑا مذہبی مفکر تسلیم کرنا پڑتا

ہے۔ ان کی مذہبی فکر میں اجتہاد کا پہلو نمایاں ہے۔ سرسید نے اپنی تفسیر میں علماء اور فضلاء کو مخاطب کیا ہے۔ طرزِ تخاطب کا جادو ملاحظہ فرمایئے:

"فرض کرو کہ ایک صندوقچہ تھا اور اس میں گلاب کا نہایت خوشبودار ایک پھول رکھا تھا۔ بہت سے لوگ کہتے تھے کہ اس میں گلاب کا پھول ہے۔ اس کی خوشبو سے اور اور نشانیوں سے سمجھاتے تھے۔ ایک شخص آیا اور اس نے وہ صندوقچہ کھول کر سب کو وہ پھول دکھا دیا۔ سب بول اٹھے کہ اب تو حد ہوگئی، یعنی یہ بات ختم ہوگئی۔ اب اس کے کیا معنی ہیں؟ کیا یہ معنی ہیں کہ کوئی دوسرا شخص اس صندوقچے کو نہیں کھولنے کا اور وہ پھول کسی کو نہیں دکھانے کا؟ یہ مطلب سمجھنا تو محض بے وقوفی کی بات ہے۔ بلکہ مطلب ہے اس امر کا ثابت کرنا کہ اس صندوقچے میں پھول ہی ختم ہوگیا یا انتہا کو پہنچ گیا۔ اب اس سے زیادہ کوئی نہیں کرسکتا۔ پس یہی معنی ختم رسالت کے ہیں۔"

(تہذیب الاخلاق، ص ۱۷، ۱۲۹۲ھ)

سرسید نے اس مضمون میں ختم رسالت کے مسئلے کو تمثیلی انداز میں بیان کیا ہے۔ اس میں وضاحت ہر بات کی گئی ہے۔ سرسید کی خطابیات کے لحاظ سے یہ ایک کامیاب تمثیل ہے۔ ان کے تمام مضامین کا خطاب عوام الناس سے ہے یعنی کہ وہ طبقہ جس کے دل و دماغ تربیت یافتہ نہیں ہیں۔ سرسید ان مضامین میں ایک مصلح کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں۔ خطبات اور تفسیر میں سرسید تاریخی، لسانی، منطقی اور نفسیاتی دلائل سے کام لیتے ہیں۔ انھوں نے یہاں تمثیل کا استعمال صرف تزئینی اور عمومی حیثیت سے نہیں کیا ہے بلکہ ایک متکلم نے ایک خاص مخاطب کے لیے، خاص موضوع پر ایک مقصد کے تحت خطابیاتی حربے کو استعمال کیا ہے۔

سرسید کی نثر منطقی اور استدلالی نوعیت کی ہے۔ ان کے اسلوب پر ان کی شخصیت

کی گہری چھاپ ہے۔ ان کا اسلوب غیر شخصی ہے، تقلیدی نہیں ہے۔ سلاست، سادگی، روانی اور برجستگی ان کی تحریروں کے نمایاں اوصاف ہیں۔ سرسید کے ان مضامین کا عام انداز ایسا ہے کہ جیسے وہ اپنے سامع سے باہم صلاح و مشورہ کر رہے ہوں۔ یہ مضامین پڑھے جانے کے بجائے سنے جانے کے لیجے میں مرتب کیے گئے ہیں۔ ایک اعتماد کی فضا ان پر حاوی ہے اور انھیں پڑھنے والا ان کی باتوں سے یوں اثر لیتا ہے جیسے کہ یہ باتیں صرف اسی کے لیے ہوں۔

سرسیّد نے تاریخی اور تحقیقی کتابیں بھی لکھیں۔ انھوں نے جدید اثرات کے تحت افراد سے زیادہ اجتماع اور اس کے مسائل پر غور و فکر کیا۔ قومی ترقی سرسیّد کی تحریک کا اصول اولین تھا جس کی وجہ سے اس وقت کا سارا ادب مقصدی اور منفعتی بن کر اجتماعی مقاصد کا آلۂ کار بنا رہا۔ انھوں نے بتایا کہ ادب بے کاروں کا مشغلہ نہیں بلکہ عین زندگی ہے۔ نہ صرف لفظوں کی بازیگری ہے بلکہ دل اور دلی خیالات کی مصوّری ہے۔ ادب کی ساخت کے سلسلے میں اور تخلیق میں دل کی اہمیت پر یہ اصرار ادب کی تقدیس کی پہلی بلند آواز تھی جو اُردو ادب میں سرسیّد نے اُٹھائی۔

سرسیّد کی عبارت کبھی کبھی بے لطف و ناہموار بھی ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے جوشِ صلاح اور اظہارِ خیال میں اتنے آزاد تھے کہ قواعد کی پابندی اپنے لیے زیادہ ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ جو لفظ انھیں ان کا مفہوم پورا کرتا ہوا دکھائی دیتا تھا اس کو فوراً استعمال کر جاتے تھے۔ محاوروں کا استعمال بھی جگہ جگہ پر مناسب اور موزوں ڈھنگ سے کیا ہے۔

سرسیّد کی دوسری تصانیف مثلاً خطباتِ احمدیہ، آثارالصنادید، تاریخ سرکشی بجنور بھی ہیں۔ پڑھنے والوں پر سب سے زیادہ اثر ان کے رسالے تہذیب الاخلاق کا پڑا۔ اس رسالے میں مذہبی چھیڑ چھاڑ شروع ہوئی تو جواب دینے والوں نے بھی وہی طرزِ بیان اختیار کرنے کی کوشش کی جو خود سرسیّد کا تھا۔ لہٰذا ایک اچھا خاصا ذخیرہ سلیس، عام فہم اُردو زبان کا جمع ہو گیا۔ رفتہ رفتہ بہت سے لوگ اسی رنگ میں لکھنے لگے۔ بقول فیض؛

ہم نے جو طرزِ فغاں کی ہے چمن میں ایجاد
فیضؔ گلشن میں وہی سب کی زباں ٹھہری ہے

سرسیّد نے اپنی تصانیف کے ذریعے اپنے دَور کے مصنفوں اور ادیبوں کو بہت سے خیالات دیے۔ ان کے خیالات سے ان کا دَور خاصا متاثر ہوا۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ادب میں جو کہنگی، فرسودگی، جمود، تعطّل اور یک رُخا پن آگیا تھا اس کو سرسیّد نے دور کیا۔ انھوں نے ادب میں ایک نیا پن، ایک ہمہ گیری، ایک مقصد، ایک سنجیدگی اور ایک خاص نوع کی معقولیت پیدا کی۔ ادب اور زندگی کے علاوہ ادب اور ادب کے درمیان مضبوط رشتہ قائم کیا۔ ادیبا ذہن وفکر کی کاوشوں کو جمہور کی خدمت پر مامور کردیا۔ انھوں نے اپنے عمل سے یہ ثابت کرد کہ ادب صرف دل کی سچّی آواز ہی نہیں بلکہ جمہور اور قوم کے دل کی سچّی آواز بھی ہے۔ جس کا کام صرف دل کا غبار نکالنا ہی نہیں ہے بلکہ جمہور کی اصلاح و ترقی اور تکمیل بھی ہے۔ اسی لیے اس دور میں اردو ادب اور عام زندگی کو کسی نے اتنا متاثر نہیں کیا جتنا کہ تنہا سرسیّد نے کیا۔

نذیر احمد کے لفظوں میں سرسیّد نے اس اسلوب کو چمکا دیا جس کی بنیاد میر امّن نے رکھی تھی اور جیسے ان کے متبعین نے "ادبی چاشنی بخشی تھی!"

انیسویں صدی کے سرسید اور اکیسویں صدی کی اُردو

معصومہ امیر

آج کا انسان تیزی سے گلوبل سوسائٹی کی جانب گامزن ہے یہ اسی نوع کا انقلاب ہے جب انسان غاروں سے نکل کر تہذیب کی شاہراہ پر گامزن ہوا تھا۔ کائناتی اور انسانی ذہن کا ارتقا، کل بھی جاری تھا سو آج بھی جاری و ساری ہے. جب انسان تہذیبی روپ کے زیرِ اثر آیا تو اظہار کا مسئلہ ہمہ گیر صورت اختیار کر گیا. پیکانی اور تصویری رسم الخط سے اس کی تشفی نہ ہو سکی تو وہ آوازوں کی مدد سے لفظ اور ان الفاظ میں معنی تراشنے پر قادر ہو سکا. گلوبل سوسائٹی کو اس کائنات کا نقطۂ عروج کہا جا سکتا ہے. الیکٹرانکس نے مذکورہ تصویری نوعیت کو زبان اور اظہار اس طرح عطا کیے کہ ابلاغ کا مسئلہ فاصلوں کے باوجود تیزی سے سمٹتا چلا جاتا ہے یہاں تک سفر زبان و بیان کے بغیر ممکن ہی نہیں ہو سکتا تھا نہ ہے نہ ہوگا۔ اس بات کی کوشش کی گئی کہ کائنات میں بسنے والے جملہ انسان ایک ہی زبان بولیں اور لکھیں۔ لیکن یہ کوشش کامیابی سے ہمکنار نہ ہو سکی، نہ ہوگی چونکہ انسانوں کے حوالے سے اس کائنات میں تہذیبی بوقلمونی دراصل ان تہذیبوں کی نمائندگی کرنے والی زبانوں کی رہینِ منت ہے۔ یہ زبانیں ہی ہیں جو ہر تہذیب کے مزاج سے براہ راست ہم رنگ ہیں۔ اسی بات کے پیشِ نظر زبانوں کے مختلف قبیلے بر نسب نامے وجود میں آئے. فونیقیوں سے لے کر یونانیوں تک اظہار کے طریقے اس انداز سے

۱۸۴۱ء تا ۱۸۶۷ء سرسید کی شخصیت سرکاری ملازم، ریفارمر وغیرہ وغیرہ سامنے آچکی تھی اس عرصے میں وہ بحیثیت مصنف آثار الصنادید جیسا کارنامہ انجام دے چکے تھے۔ ملازمت سے قبل جام جم (۱۸۴۴ء) میں امیر تیمور صاحبقراں سے لے کر بہادر شاہ ظفر تک ۴۳ بادشاہوں کا حال تحریر کر چکے تھے۔ لیکن آنے والے وقت میں انھوں نے مختلف موضوعات پر بہت کچھ لکھا، وقت کے ساتھ ساتھ عصری معاملات کا احساس بڑھتا گیا اور یوں ان کی ریفارمر والی حیثیت بھی مُسلّم ہوتی چلی گئی۔ منصفی کے امتحان سے قبل انتخاب الاخوین نامی رسالہ تحریر کیا جس میں قواعد منصفی بیان کیے گئے ہیں۔ اسی زمانے میں انھوں نے منصفی کا امتحان دیا۔ جلاء القلوب بذکر المحبوب، تحفۂ حسن، تسہیل فی جر ثقیل، قواعد الافکار، فی اعمال الفرجار، قول متین، دار الابسطال حرکت زمین، کلمۃ الحق، راہ سنت و رد بدعت، نمیقہ، کیمیائے سعادت کے چند اوراق کا اُردو ترجمہ تاریخ ضلع بجنور اور آئینِ اکبری کی تصحیح وغیرہ سے ہمیں سرسید کی شخصیت ایک ایسی شخصیت نظر آتی ہے کہ جو اپنے گرد و پیش سے پوری طرح باخبر ہے۔ نیز اسے یہ احساس ہے کہ میرے ملک کے باسی انتشار و تنزل کا شکار ہیں اور انھیں یہ احساس تک نہیں کہ ہمارا مستقبل کیا ہے۔ ۱۸۵۷ء سے قبل سرسید کی فکر مجموعی ہندوستان کی فکر ہے کہ جس میں ایک مسلم تشخص بھی شامل ہے۔ ۱۸۵۷ء کے سانحے سے قبل ہی سرسید کی معرکۃ الآرا کتاب آثار الصنادید تحقیق و علمی اعتبار سے سند کا درجہ پا چکی تھی۔ جس پر آگے چل کر سرسید کو رائل سوسائٹی آف لندن کی فیلوشپ ملی۔ نیز اس کتاب کا ترجمہ فرانسیسی میں بھی ہوا۔ ۱۸۵۷ء کے سانحے کے بعد رسالہ اسباب بغاوت ہند مسلمانوں کے نئے دن کا عظیم کارنامہ اس اعتبار سے ہے کہ اگر وہ یہ نہ لکھتے تو ہو سکتا تھا کہ مسلمان اور مصائب و آلام میں مبتلا ہو جاتے پھر یہ کہ انگریز حاکموں سے ڈائیلاگ یا مسلمانوں کے مسائل کے حوالے سے گفتگو کا دروازہ طویل عرصے کے لیے بند ہو جاتا۔ دستنبو میں غالب جیسی اعتدال پسند شخصیت نے انگریزوں کے ہاتھوں دلّی کی تباہی کا جو نقشہ کھینچا ہے اس سے یہی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے۔

۱۸۵۷ء میں رہی سہی بادشاہت بھی دم توڑ گئی اور سرسید میں ریفارمر کے حوالے سے پختگی آتی چلی گئی [illegible]

کی زد میں اُردو کو براہِ راست نشانہ بنایا گیا۔ ہندی اور اُردو معرکے کے لیے فضا سازگار ہوتی چلی گئی۔ غالباً انھی عوامل کے باعث سرسید نے اب مختلف انداز سے سوچنا شروع کیا۔ چونکہ اس صورتحال میں کہ یہاں ڈاکٹر لی بان کی تصنیف تمدنِ ہند کے مطابق ۱۸۶۲ء میں اُردو بولنے والوں کی تعداد سوا آٹھ کروڑ تھی جب کہ ہندی بولنے والوں کی تعداد نہ ہونے کے برابر تھی۔ اس فضا میں سرسید کا ایسا سوچنا فطری عمل تھا۔ انھوں نے اُردو زبان پر خصوصی توجہ دینا شروع کی۔ لندن کے سفر کے بعد اسپیکٹیٹر اور ٹیٹلر کی طرز پر رسالہ تہذیب الاخلاق جاری کیا۔ اس رسالے کی بنیادی غایت ہی یہ رہی کہ اُردو کو اس قابل کیا جا سکے کہ ہر مضمون اس زبان میں ادا ہو سکے۔ حالی جو ۱۸۷۴ء کی انجمن پنجاب کی تحریک سے وابستگی کے سبب کندن بن چکے تھے۔ سرسید تحریک سے وابستہ ہوگئے۔ سرسید شروع ہی سے غیر معمولی قویٰ کے حامل نظر آتے ہیں۔ حیاتِ جاوید میں حالی نے سرسید کے بچپن کا جو نقشہ کھینچا ہے اگر اسے ملحوظ رکھا جائے تو ان کی شخصیت میں اس نوع کا تغیر و تبدل دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ میں یہ کہہ سکتی ہوں کہ سرسید کا بچپن ان کا تربیتی دور تھا۔ یہ تربیت اس زمانے کے مطابق خاندانی پس منظر کے ساتھ جاری و ساری رہی۔ جونہی وہ شعور کی شاہراہ پر گامزن ہوئے ان کی ذات میں عصری میلانات نمایاں ہونے شروع ہوئے اور اس کی ضرورت کا ادراک ان کے سماجی شعور کی کلید ہے۔

مرادآباد کا اسکول، سائنٹیفک سوسائٹی، سائنٹیفک میگزین، رسالہ تہذیب الاخلاق، علی گڑھ کالج، دراصل ہندوستان بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کو خواندہ بنانے کی وہ ارفع کوشش ہے کہ جس کے بغیر کسی بھی قوم کا ترقی کرنا محال ہے۔ اس خواندگی کے ساتھ ساتھ اُردو رواں دواں تھی۔

سرسید احمد جن کی تحریروں میں ان کی ہمہ جہتی ساتھ ساتھ چلتی ہے، انھوں نے اپنے زمانے کے ہر سماجی و علمی موضوع پر قلم اُٹھایا ابتدائی دور کو چھوڑ کر سارا کام ان کا اُردو میں ہے۔ ان کی خصوصی توجہ نے اُردو کو داستان اور عبارت آرائی کی لفاظیوں سے نجات دلائی اور اُردو اس قابل ہوئی کہ اس میں ہر مضمون ادا کیا جا سکے۔ انیسویں صدی کی یہ کوششیں اُردو کا مستقبل تابناک بنا گئیں۔

۱۸۴۱ء تا ۱۸۶۷ء سرسید کی شخصیت سرکاری ملازم، ریفارمر وغیرہ وغیرہ سامنے آچکی تھی اس عرصے میں وہ بحیثیت مصنف آثار الصنادید جیسا کارنامہ انجام دے چکے تھے۔ ملازمت سے قبل جام جم (۱۸۴۰ء) میں امیر تیمور صاحبقراں سے لے کر بہادر شاہ ظفر تک ۴۳ بادشاہوں کا حال تحریر کر چکے تھے لیکن آنے والے وقت میں انھوں نے مختلف موضوعات پر بہت کچھ لکھا، وقت کے ساتھ ساتھ عصری معاملات کا احساس بڑھتا گیا اور یوں ان کی ریفارمر والی حیثیت بھی مسلّم ہوتی چلی گئی۔ منصفی کے امتحان سے قبل انتخاب الاخوین نامی رسالہ تحریر کیا جس میں قواعد منصفی بیان کیے گئے ہیں۔ اسی زمانے میں انھوں نے منصفی کا امتحان دیا۔ جلاء القلوب بذکر المحبوب، تحفۂ حسن، تسہیل فی جر ثقیل، قواعد الافکار فی اعمال الفرجار، قول متین، دار الابطال حرکت زمین، کلمۃ الحق، راہ سنت و رد بدعت، نمیقہ، کیمیائے سعادت کے چند اوراق کا اردو ترجمہ تاریخ ضلع بجنور اور آئین اکبری کی تصحیح وغیرہ سے ہمیں سرسید کی شخصیت ایک ایسی شخصیت نظر آتی ہے کہ جو اپنے گرد و پیش سے پوری طرح باخبر ہے۔ نیز اسے یہ احساس ہے کہ میرے ملک کے باسی انتشار و تنزل کا شکار ہیں اور انھیں یہ احساس تک نہیں کہ ہمارا مستقبل کیا ہے۔ ۱۸۵۷ء سے قبل سرسید کی فکر مجموعی ہندوستان کی فکر ہے کہ جس میں ایک مسلم شخص بھی شامل ہے۔ ۱۸۵۷ء کے سانحے سے قبل ہی سرسید کی معرکۃ الآرا کتاب آثار الصنادید تحقیق و علمی اعتبار سے سند کا درجہ پا چکی تھی۔ جس پر آگے چل کر سرسید کو رائل سوسائٹی آف لندن کی فیلوشپ ملی۔ نیز اس کتاب کا ترجمہ فرانسیسی میں بھی ہوا۔ ۱۸۵۷ء کے سانحے کے بعد رسالہ اسباب بغاوت ہند مسلمانوں کے نئے دن کا عظیم کارنامہ اس اعتبار سے ہے کہ اگر وہ یہ نہ لکھتے تو ہو سکتا تھا کہ مسلمان اور مصائب و آلام میں مبتلا ہو جاتے پھر یہ کہ انگریز حاکموں سے ڈائیلاگ یا مسلمانوں کے مسائل کے حوالے سے گفتگو کا دروازہ طویل عرصے کے لیے بند ہو جاتا۔ دستنبو میں غالب جیسی اعتدال پسند شخصیت نے انگریزوں کے ہاتھوں دلی کی تباہی کا جو نقشہ کھینچا ہے اس سے یہی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے۔

۱۸۵۷ء میں رہی سہی بادشاہت بھی دم توڑ گئی اور سرسید میں ریفارمر کے حوالے سے مزید پختگی آتی چلی گئی اور ادھر ہندو مسلم تنازعے عوامی نوعیت اختیار کرتے چلے گئے۔ ان تنازعات

کی زد میں اُردو کو براہِ راست نشانہ بنایا گیا۔ ہندی اور اُردو سر کے کے لیے فضا ساز گار ہوتی چلی گئی۔ غالباً انھی عوامل کے باعث سرسید نے اب مختلف انداز سے سوچنا شروع کیا۔ چونکہ اس صورتحال میں کہ یہاں ڈاکٹر لی بان کی تصنیف تمدنِ ہند کے مطابق ۱۸۶۲ء میں اُردو بولنے والوں کی تعداد سوا آٹھ کروڑ تھی جب کہ ہندی بولنے والوں کی تعداد نہ ہونے کے برابر تھی۔ اس فضا میں سرسید کا ایسا سوچنا فطری عمل تھا۔ انھوں نے اُردو زبان پر خصوصی توجہ دینا شروع کی۔ لندن کے سفر کے بعد اسپیکٹیٹر اور ٹیٹلر کی طرز پر رسالہ تہذیب الاخلاق جاری کیا۔ اس رسالے کی بنیادی غایت ہی یہ رہی کہ اُردو کو اس قابل کیا جاسکے کہ ہر مضمون اس زبان میں ادا ہوسکے۔ حالی جو ۱۸۷۴ء کی انجمن پنجاب کی تحریک سے وابستگی کے سبب کندن بن چکے تھے۔ سرسید تحریک سے وابستہ ہوگئے۔ سرسید شروع ہی سے غیر معمولی قویٰ کے حامل نظر آتے ہیں۔ حیاتِ جاوید میں حالی نے سرسید کے بچپن کا جو نقشہ کھینچا ہے اگر اسے ملحوظ رکھا جائے تو ان کی شخصیت میں اس نوع کا تغیر و تبدل دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ میں یہ کہہ سکتی ہوں کہ سرسید کا بچپن ان کا تربیتی دور تھا۔ یہ تربیت اس زمانے کے مطابق خاندانی پس منظر کے ساتھ جاری و ساری رہی۔ جونہی وہ شعور کی شاہراہ پر گامزن ہوئے ان کی ذات میں عصری میلانات نمایاں ہونے شروع ہوئے اور اس کی ضرورت کا ادراک ان کے سماجی شعور کی کلید ہے۔

مراد آباد کا اسکول، سائنٹیفک سوسائٹی، سائنٹیفک میگزین، رسالہ تہذیب الاخلاق، علی گڑھ کالج، دراصل ہندوستان بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کو خواندہ بنانے کی وہ ارفع کوشش ہے کہ جس کے بغیر کسی بھی قوم کا ترقی کرنا محال ہے۔ اس خواندگی کے ساتھ ساتھ اُردو رواں دواں تھی۔

سرسید احمد جن کی تحریروں میں ان کی ہمہ جہتی ساتھ ساتھ چلتی ہے، انھوں نے اپنے زمانے کے ہر سماجی و علمی موضوع پر قلم اُٹھایا ابتدائی دور کو چھوڑ کر سارا کام ان کا اُردو میں ہے۔ ان کی خصوصی توجہ نے اُردو کو داستان اور عبارت آرائی کی لفاظیوں سے نجات دلائی اور اُردو اس قابل ہوئی کہ اس میں ہر مضمون ادا کیا جاسکے۔ انیسویں صدی کی یہ کوششیں اُردو کا مستقبل تابناک بناگئیں۔

سرسید کی نثر ایک ارتقائی اور تجریدی عمل کا نتیجہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سرسید کی ذاتی پسند اور کوشش کو بڑا دخل ہے لیکن محض ذاتی پسند ناپسند سے ادب کے دھارے اس طرح نہیں مڑا کرتے کئی عوامل ہوتے ہیں جو کسی نئے خیال یا نئی تحریک کے لیے خاموشی اور آہستہ روی سے میدان تیار کرتے رہتے ہیں۔ اخبارات کے مطالعے، غالب کے خطوط اور اس کے ساتھ ساتھ بدلتے ہوئے زمانے کے تقاضے ایسے موڑ پر پہنچ گئے کہ جہاں کسی نہ کسی کو رہنمائی کے لیے آگے بڑھنا لازم تھا یہ سہرا سرسید احمد خاں کے سر بندھا۔ بقول شبلی جس طرح آفتاب کی بدولت ذرہ چمک جاتا ہے اسی طرح سرسید کی تحریک سے ادب کو بھی فروغ ملا حالانکہ بنیادی طور پر ان کا مقصد ادب اور زبان کی اصلاح و خدمت نہ تھا۔

سرسید نے تہذیب الاخلاق میں زیادہ تر ایسے مضامین لکھے جن کا تعلق برصغیر کی بدلتی ہوئی اخلاقی، سیاسی، مذہبی اور ادبی صورت حال سے تھا۔ ان کا زیادہ تر نقطۂ نظر اخلاقی و اصلاحی رہا۔ انھوں نے بعض انگریزی مضامین کے خیالات اُردو میں اس طرح پیش کیے کہ ان کا اندازِ مضمون نگاری ایک نیا پیرایہ لے کر اُردو میں داخل ہوا۔ ان کے مقالات کی ایک جہت تمثیلی یا رمزیہ بھی ہے جس سے اُردو نثر کے مزاج کو ایک نیا رُخ ملا اور تمثیلی مقالات لکھنے کا رواج نہ صرف سرسید بلکہ دوسرے اہلِ قلم نے بھی اختیار کیا۔ ان میں آزاد، محسن الملک، حالی کے علاوہ شرر نے بھی یہ طرز اپنایا۔ ان مضامین میں کبھی مکالمے کی طرز ملتی ہے کبھی ڈرامائی اظہار ہوتا ہے کہیں شوخی اور طنز ہے اور کہیں افسانوی اجزا نظر آتے ہیں۔ ان مضامین کو دیکھ کر حسب موقع جدید اسالیبِ بیان پیدا کرنے اور ہر موضوع کو قوت و قدرت کے ساتھ بیان کرنے کا خاص ملکہ حاصل تھا۔ بقول حالی:

> "واقعات وحالات کے حسن و قبح کی تصویر اس طرح کھینچتے تھے کہ جو
> بُرائیاں بسبب الف و علت کے دلوں میں کھب گئی ہوں ان کی
> بُرائی اور جو خوبیاں سوسائٹی کے اثر سے نظروں سے چھپ گئی ہوں
> ان کی خوبی فوراً دلوں پر نقش ہوجائے۔"

سرسید نے جو کچھ لکھا وہ خود اُردو نثر کا ایک بڑا سرمایہ ہے ان کے رفقائے کار نے بھی

اس میں اپنی تحریروں سے اچھا خاصہ اضافہ کیا لیکن اس کا ایک پہلو اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ سرسید کے مذہبی عقائد اور قومی و تعلیمی مشاغل کو بہت سے مسلمان ناپسند کرتے تھے اور ان کی مخالفت میں کتابیں لکھتے تھے۔ اخبار نکالتے تھے، مضامین شائع کرتے تھے اس طرح اُردو میں بڑا لٹریچر پیدا ہوگیا یہ بھی بالواسطہ سرسید ہی کا احسان تھا اور سرسید کو اس کا احساس بھی تھا۔ چنانچہ انھوں نے تہذیب الاخلاق ہی میں ایک موقع پر یہ لکھا کہ "ہمیں خوشی ہے کہ ہماری مخالفت میں لکھے جانے والے مضامین اس طرزِ ادا کے حامل ہیں جسے ہم اس ملک میں رواج دینا چاہتے ہیں۔"

سرسید کی تصنیفی زندگی ۶۵ برس پر محیط ہے۔ اُنیسویں صدی میں کوئی دوسرا مصنف ایسا نہیں جس نے اُردو میں اتنی تعداد میں اتنے مضامین اپنے موضوعات پر لکھے ہوں۔ اس ضمن میں ان کی اوّلیت ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ اپنے خاندانی اور تعلیمی پس منظر کی قدامت کے باوجود سرسید نے کس طرح اُردو نثر کو اس قدر وسعت دی اور دوسروں کے لیے اسے قابلِ قدر اور لائقِ تقلید بنایا۔

اُنیسویں صدی کے سرسید اور اس کی صفات آپ کے سامنے ہیں۔ یہ وہ سرسید ہیں کہ جن کی ابتدائی زندگی سے قطعاً یہ احساس نہیں ہوتا کہ یہ بچہ آگے چل کر ایک ایسا ریفارمر بنے گا کہ جس کی شخصیت برصغیر کے لیے آفتابِ حیات قرار پائے گی۔ یہ وہ آفتابِ حیات ہے کہ جس نے تاریکی کی عمیق گھاٹی سے طلوع ہونا شروع کیا اور عصری تقاضوں کو محسوس کرتے ہوئے فکر و تدبر کو سہارا دیا جس سے سرسید کے شعور کو جلا ملی اور تابناکیوں میں مزید اضافہ ہوا۔ عصری تقاضے جب بھی نئے نظریات کی لپیٹ میں آجاتے ہیں تو ان کا دائرہ صدیوں پر محیط ہوتا ہے۔ سرسید کا عہد وہ عہد ہے کہ جس میں مغربی نظریات کی یلغار بالخصوص جان لاک اور آئزک نیوٹن کے مادی نظریات کے پھیلاؤ نے مغرب کو نئی فضا سے آشنا کیا تھا۔ اسی آشنائی کے نتیجے میں برطانیہ میں انڈسٹرلائزیشن کا عمل شروع ہوچکا تھا تو پھر کیسے ممکن تھا کہ برطانوی نظریات بھی اس کے زیرِ اثر نہ آجائیں۔ اس فضا میں سرسید کا تحقیقی استدلال یا عقلیت ...ی ہندوستانیوں بالخصوص مسلمانوں کے لیے عقلیت پسندی کی تلقین بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ...غیر مقلد ہونے پر فخر کرتے ہیں۔ ہر چند کہ عصر کی پیروی ان میں کبھی کبھی بلکہ اکثر مغرب

کی تقلیدی صورت پیدا کرتی ہے۔ اسی تقلیدی نوعیت کے سبب اکبر الہ آبادی جیسے اکابر اُن سے اتفاق نہ کر سکے۔

اٹھارہویں صدی سے شروع ہونے والی ماڈرنائزیشن یا جدیدیت سر سیّد کے عہد یعنی انیسویں صدی پر براہ راست اثر انداز ہوئی اور سر سیّد جیسی شخصیت کی ریفارمیشن میں اس کا خاصا عمل دخل موجود ہے۔ اسی عمل دخل نے رسالہ تہذیب الاخلاق اور سائنٹفک میگزین جیسے رسائل کا اجرا کرایا اور تعلیم یا علم کے فنکشنل روپ کو اُبھارنے میں بنیاد کا کام کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اُردو دلّی کی محاوراتی اور لکھنؤ کے آرائشی دربار سے نکل کر تمدّن کی طرف خراماں خراماں چل پڑی۔ سر سیّد کا اُردو پر یہ احسان دائمی نوعیت کا ہے۔ بیسویں صدی میں جدیدیت ہر شعبۂ حیات پر اثر انداز ہوتی نظر آتی ہے۔ ۱۹۱۴ء کی عالمی جنگ کے بعد اس میں مزید تیزی آئی اور دنیا مادیت پسندی کی طرف تیزی سے بڑھنے لگی۔ بدلتی ہوئی صورتِ حال یا نئے نظریات کی یلغار کر جو ہر شعبۂ حیات پر اثر انداز ہو رہی ہو تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ زبان ان اثرات سے محفوظ رہ سکتی۔ انہی اثرات نے اُردو پر بھی خاطر خواہ اثر ڈالا اور بیسویں صدی کی اُردو ناصر نذیر فراق کی دہلویت کے حصار سے بہت دور نکل آئی اور اب ادب اور زندگی کے رشتے تلاش کیے جانے لگے۔ سر سیّد اپنے اظہار میں مقصدیت یا افادیت کے قائل تھے تو آنے والے دنوں میں اُردو کا اندازِ عصر فضا نے تبدیل کیا اور زبان کا اطلاقی روپ زیادہ سے زیادہ اجاگر ہوتا چلا گیا۔ اطلاقی روپ ان معنوں میں اہم قرار پایا کہ جب سماجی زندگی مادیت یا سائنسی ایجادات سے براہ راست مستفید ہونے کے لائق ہو جاتی ہے تو پھر زبان بھی اس استفادے کے اظہار پر قادر ہو جاتی ہے۔ یہی کچھ اُردو کے ساتھ معاملہ رہا چاہے وہ نظریاتی سطح پر عمرانی، جمالیاتی، نفسیاتی، مارکسی یا سائنسی ہو بیسویں صدی کے منظر نامے میں تین اہم باتیں ہیں۔ ۱۹۱۴ء، ۱۹۳۹ء کی عالمی جنگیں اور ۱۹۴۷ء کی تقسیم۔ ان تینوں واقعات نے بالواسطہ یا بلاواسطہ اُردو پر اثر ڈالا۔ تقسیم ہند بالخصوص اُردو کے اس پس منظر کی نشان دہی کرتی ہے کہ اس کے ساتھ اس کے چاہنے والوں نے تعصّب برتا۔ ہندی اُردو معرکوں کے پیچھے سیاست اقتدارانہ حربوں کی کارفرمائی صاف نظر آتی ہے۔

تقسیم کے بعد علاقائی زبانوں کو لا کھڑا کیا۔ اُردو کے وجود کو ختم کرنے کی کوششیں

کرنا، یہ ساری صورتِ حال مذکورہ تعصبات اور اقتدارانہ حربوں کی طرف پنجہ آزمائی کے سوا کچھ نہیں۔ یہ وہ زبان ہے کہ جو برصغیر کے رہنے والوں کی فطرت سے ہم رنگ ہے نیز فطری اصولوں پر پرورش پاکر جوان ہوئی پھر اسے غیر فطری انداز سے کس طرح ختم کیا جا سکتا ہے۔ یہ زبان ہندوپاک کے لوگوں کے دلوں کی آواز ہے اور بیسویں صدی کے اختتامی سالوں میں جب کہ سرسید کی صد سالہ یوم وفات سے اپنے قدموں پر اس طرح کھڑی ہے کہ جیسے کوئی برگد کا درخت جس کی جڑیں اس قدر پھیلی ہوئی ہیں کہ اکھاڑنے سے بھی نہیں اکھڑ سکیں۔

اکیسویں صدی کی سرگوشیاں بڑھتی جا رہی ہیں کہ یہ اب آئی اے آئی۔ اردو اکیسویں صدی سے ہمکلام ہے کہ کیا ہوا اگر میری سرپرستی انگریزی کی طرح نہ ہو سکی۔ مجھے تو یہ فخر ہے کہ میں کسی فاتح قوم یا ترقی یافتہ ممالک کی نمایندگی نہیں کرتی، اس کے باوجود میں اس طرح زندہ ہوں کہ مجھے دنیا میں بولی جانے والی تیسری بڑی زبان کا درجہ حاصل ہے۔ رفتہ رفتہ مجھ پر بھی سائنسدانوں ماہرین معاشیات اور عصری علوم وفنون کے علمبرداروں کی نظر پڑہی جائے گی اور وہ مجھے اسی طرح اپنائیں گے کہ جیسے ماضی میں انگریزوں نے لاطینی کو چھوڑکر انگریزی کو اپنایا تھا۔ ◆◆

اس شمارے میں

RNI No. Del/1443/60/85 Regd. No. DL-16025/94
Vol. 95 Nos. 7 - 12 July - Dec., 1998
THE MONTHLY JAMIA
Jamia Nagar, New Delhi - 110025

ہماری باتیں ہی باتیں ہیں سیّد کام کرتا تھا

نہ پوچھو فرق جو ہے کہنے والے کرنے والے میں

اکبر الٰہ آبادی